

文化研究新词典

WENHUAYANJIUXINCIDIAN

主编 — 李鹏程

吉林人民出版社

当代西方文化研究新词典

主　编　李鹏程

吉林人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

当代西方文化研究新词典/李鹏程主编 .—长春:吉林人民出版社,2003.2
ISBN 7-206-04095-0

Ⅰ.当… Ⅱ.李… Ⅲ.文化—研究—西方国家—词典 Ⅳ.G112—61

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 091020 号

当代西方文化研究新词典

主　　编　李鹏程　　封面设计　张亚力
责任编辑　杨晓红　　责任校对　程爱科

出 版 者　吉林人民出版社　0431—5649710
(长春市人民大街124号　邮编130021)
发 行 者　吉林人民出版社
制　　版　吉林人民出版社激光照排中心　0431—5637018
印 刷 者　长春人民印业有限公司

开　　本　787×1092　1/32　　印　　张　13.75
版　　次　2003年2月第1版
印　　次　2003年2月第1次印刷
字　　数　390千字　　印　　数　1—5 000册
标准书号　ISBN 7-206-04095-0/Z·156
定　　价　24.00元

编委会名单

主　编　李鹏程

副主编　邹广文　罗红光　李　红　孙　晶

编委会

秘书长　崔唯航

撰稿人　（以姓氏汉语拼音为序）

艾四林　安　军　常晋芳　程　鹏
崔唯航　郭于华　和　超　兰世辉
雷喜斌　李　飞　李东晔　李海平
李　红　李鹏程　李秀国　刘爱河
刘华芹　娄一林　罗红光　马爱丽
潘　杰　秦红增　孙春花　覃百荣
唐少杰　陶　洁　王　甘　王　君
王海龙　王建民　夏　莹　邢　荣
徐　珂　于　芳　张　慧　张伟豪
赵丙祥　赵旭东　朱宇晶　邹广文

前　言

文化研究是一项涉及学术范围广大、思想程度深浅不一的学术工作。中国自从“五四”新文化运动以来，就把“文化”思想和“文化”运动看做是关乎国家和民族发展的根本大事。八十多年来，处于传统文化与现代文化、本土文化与外来文化的张力之中的中国人，总是力图在文化研究中为自己民族的生存和发展探寻出一条有效而高速的道路。每当社会发展和社会思想处于大转变的关头，所有的一切思想和学术研究便被转换为“文化研究”，因为文化研究在一定意义上代表了总体性的研究和最基础的研究深度。这便是中国几十年来前前后后兴起的几次大的文化研究热潮的一般原因。

应该看到，从 1840 年鸦片战争以来，中国的任何问题，包括文化问题，没有一件不是与东西方文化关系纠缠着。也就是说，中国的大大小小所有问题，都复杂地处在东西方文化的碰撞、互涉、冲突、融会的巨大漩涡之中。为了理清所有问题的基础处境，近百年以来的每个时期的中国人，都力图找到解释东西方文化关系的钥匙，我们的前辈们经历了思想上的艰难和辛酸，经历了追求解放和寻求规范，经历了失败和成功，取得了教训也取得了经验。正是在失败和成功之中，在教训和经验之中，我们民族的文化思想日益成熟起来。但是，直到今天，我们仍然在为在新世纪的新时代中正确处理东西方文化关系寻求最好的思路和

答案，寻求好的方法。这也就是今天我们继续进行文化研究的动力和原因。

由于今日之中国文化，从一定意义上来说，已经是东西方文化的“胶合体”，因而，在研究中国文化的方法中，有一个基础性的方法，就是“知彼知己”，就是应该不断了解西方思想文化。我们不但应该了解西方古代文化，了解西方文艺复兴、宗教改革、启蒙运动以来的近代文化，更应该“与时俱进”，了解西方的现、当代文化。这便是编撰这本规模不大的小词典的主要原因。

大家知道，从19世纪以来，尤其20世纪以来，西方文化在启蒙运动以后已经发生了许多重大的变化。西方人的宇宙观、世界观、社会观、人生观等等，都已经和启蒙运动时期有所不同。这首先主要反映在西方19世纪和20世纪前半叶以来的哲学和各个人文学科的内容和方法上。在此基础上，尤其是在第二次世界大战以后，能够代表西方文化的基本精神的西方哲学和人文学科，又发生了进一步的变革，出现了许多新的思想家和新的思想流派。特别是“后现代”思想文化潮流的出现，使得西方人明显地偏离了“现代性”工业文明所赖以生存的思想文化传统，它预示着对工业文明的问题必须进行新的探索和解决，问题是否能够解决，严峻地关系着西方社会的出路。许多西方思想家进行着他们认为的重新探索。本词典的一部分词目对上述西方“现代性”和“后现代性”思想的情况做了概括而深入的反映。

大家也知道，文化人类学是西方人为了解释世界上存在的多民族、多文化现象所形成的一门人文－社会科学。这门学科的发展表现着西方人对世界各个民族文化的认识的不断深入和逐步成熟。它表明西方人执著于“欧洲文化惟一论”和“欧洲文化中心论”、以及在其后来逐步不断设法摆脱这些狭隘观念的过程。当然直到今天，一些西方人类学家仍然坚持上述过时的狭隘观念，

但学术史的客观发展进程表明，持有那样观点的人正在逐步减少，西方文化人类学的研究，越来越在客观上为世界各个民族的平等、友好交往、形成和平共处、互助互利的全球文化环境，起到积极的促进作用。同时我们应该看到，西方文化人类学建立的一系列研究规范，在“全球化”语境日益普及的今天，具有一定的文化学术意义，它是我们建立21世纪文化研究方法的方法论前史，它也是我们建构更为丰富的文化研究话语的话语基础。

“西方马克思主义”学术思潮，在其思想维度上，包含了许多文化思想和文化理论。它为当今的人们从后启蒙的眼光审视作为文化类型的西方资本主义社会的各个领域、各个侧面、各个发展方向，提供了新的视角和亮度。它对于资本主义进行的文化批判，有助于人类认识西方工业文明的历史意义及其与之俱来的各种文化局限性。如果说人们在社会物质生产和消费、在社会经济领域对于资本主义的历史暂时性的理解还不能体验到资本主义的“无出路”的历史性质的话，那么，了解“西方马克思主义”的文化理论，就会使人们真切地认识资本主义社会作为一个“文化有机体”在当代必然面对的众多而复杂的生存难题。从另外一个角度来说，它也为社会主义的发展成熟程度提供了进行相对性文化校验的方法论的历史准则，进行这种相对性文化校验，有助于社会主义在建设“现代化”工业文明的过程中提高文化警觉、防止“异化”。当然“西方马克思主义”文化理论解决西方资本主义社会难题的各种“药方”，都具有很强的资本主义“辩护”性质，但它们在一定程度上，也对超越资本主义的新型工业文明的建设，可能会具有开启思路的借鉴作用。

总之，这样一本文化研究词典，如果能够为广大读者面对日益繁复的全球文化现象和文化问题的思考提供一些帮助的话，我们的编撰目的就达到了。由于本词典涉及的主题具有多学科性质，内容广泛，编撰者人数较多，学术功力不一；在词目的选择

上虽然做了许多工作，但也可能有疏漏之处；词目的解释也可能有不得当之处。凡此种种，工作努力之不及，敬请读者批评指正。

作 者

2002 年 11 月于北京

凡　例

一、说明和释义

1. 本词典是一部小型工具书，主要的编写目的，是为广大理论工作者、哲学人文学科的爱好者、大学学生、大学的人文学科研究生以及大学教师等等希望获得现、当代西方思想文化知识的读者，提供一些必要的、概况性的基础知识。

2. 本词典释义力求简明、准确，语言力求朴实、通俗，事例力求恰当易懂。所收条目，均选自近年来文化思想理论领域比较流行的著作和刊物。了解这些词条，对于了解和研究现、当代西方思想文化，有重要的基础作用。

3. 其词条的撰写者都是哲学、人文学科有关专业的研究者、青年教师和博士研究生，他们对于自己所撰写的词条所属的学科领域，均有专业化的知识基础和规范性的了解。因此，所有词条，都以通俗的语言阐述了深刻的学术思想内容。

4. 本词典以西方文化人类学、西方现代、后现代文化思潮和“西方马克思主义”文化理论三个方面的内容为主要框架，对当代西方文化思想领域的主要潮流的基本内容，以及它们的历史发展和不同学派的代表性思想、各个主要流派的代表人物的生平以及他们的主要著作、主要学术概念、主要活动事件、主要争论等均有简要的解释

5. 需要说明的是，各个文化思想家们对于西方文化思想史都有不同程度的贡献，但他们任何人的思想都并非是完美的，都有其负面因素，而且也具有明显的历史局限性。他们之间的观点

也并非是一致的，甚至一个思想家在其生命历程中的不同阶段上的思想也可能是不一致的；所以，对于一个问题的解释和答案可能是多样的。阅读本词典的读者应该具有自己的鉴别能力和批判的审视态度，对于他们的观点，都要做分析，吸收其精华，抛弃其糟粕，而不能简单地采取“拿来主义”的盲目、片面的态度。

二、用法说明

1. 本词典的所有条目均按照词目的汉语拼音顺序排列。同音词按照声调顺序排列。

2. 词目按照第一个字分条排序。第一个字相同的多字词目，再按照第二个字的汉语拼音顺序排列。依次类推。

3. 本词典附有中文参考书目、词目外文索引、词目主题索引，以便于满足不同读者的学习和工作需要，使得读者都能够迅速地查阅到需要的词目。

目　录

词目汉语拼音索引

A

B

C

D

E

F

G

K

L

M

N

P

Q

R

X

Y

Z

A

阿多尔诺(Adorno,Theodor Wiesengrund 1903~1969) 德国法兰克福学派的重要代表人物之一，法兰克福社会研究所第三任所长。1903年9月11日出生于法兰克福市一个酒商家庭。1922~1923年在法兰克福大学学习哲学、社会学和音乐理论，1924年以一篇关于胡塞尔的论文获哲学博士学位。翌年赴维也纳师从现代音乐大师阿尔本·伯格学习作曲。1931年开始在法兰克福大学讲授哲学，在那里同法兰克福社会研究所的联系密切起来。希特勒上台后，被迫出走英国。1938年应霍克海默之邀在美国参加社会研究所，研究方向逐渐从音乐和艺术方面转移到社会哲学方面。1941~1949年在加利福尼亚与霍克海默合著了《启蒙辩证法》。这部著作成为法兰克福学派发展历程中的里程碑。该书使法兰克福学派的社会批判理论开始带上严重的悲观主义色彩，同时也开创了对发达工业社会和晚期资本主义的法兰克福式批判的先例。二次大战以后，应西德政府邀请，和霍克海默一起将社会研究所迁回法兰克福，并和霍克海默共同负责该所的工作，还受聘担任法兰克福大学哲学和社会学教授。1959年接替霍克海默成为社会研究所所长。在他主持下，该所成为所谓有批判思想的青年知识分子的中心。从1955年开始出版了几十套丛书，还在西德的科隆、法兰克福和慕尼黑的社会舆论界建立起法兰克福小组。1963年当选为德国社会学学会会长。1966年发表的《否定的辩证法》一书强调主观性和精英论，为资产阶级学者和青年知识分子批判现代资本主义社会提供了理论形式，产生了极大的社会影响。这一切大大提高了他在联邦德国激进知识分子中的威望，并对当时正在形成的左翼大学生运动的意识形态发生强烈影响。然而60年代末，当大学生运动蓬勃兴起的时候，他却不愿意把社会批判理论付诸实践，也不支持左派学生造反，当西德法院审讯学生领袖时，竟出庭作证，从而引起左派学生的公愤，把他作为反革命加以声讨。他不得不迁居瑞士，于1969年8月6日逝世。他是一个博学多才的学者，在许多学科都有建树，精通哲学、社会学、社会心理学、美学以及音乐等许多领域。主要著作有《论流行音乐》(1941)、《弗洛伊德理论和法西斯主义宣传的程式》(1951)、《否定的辩证法》(1966)、

《美学理论》(1970)、《社会批判论集》等。阿多尔诺毕生哲学事业的总结是《否定的辩证法》一书。在与《启蒙辩证法》同时以及以后发表的大量文章中，他提出了"文化工业"的理论，认为晚期资本主义社会的特征是商品生产，艺术和文化作品受一般商品规律支配。因此，文化生产资料的集中导致了"文化工业"，其中交换价值和赚钱的动机是决定性因素。通过"文化工业"（相当于大众文化和大众传媒），启蒙辩证法进入大众受骗阶段。"文化工业"的最后结果与启蒙正相反。"文化工业"成了"束缚意识"的手段，也阻碍了自由个性的发展。他的遗著《美学理论》(1970)是关于艺术哲学的主要著作。阿多尔诺一生始终坚持社会批判理论，着重批判后期资本主义的社会现象和意识形态。在哲学上批判实证主义、经验主义和存在主义，主张哲学与社会学不可分离，主张科学认识与艺术认识的统一，并把思辨当做透视社会结构的最好方法；在政治上反对法西斯主义，但也在一定程度上反对共产主义；在实践上既批判资本主义的社会现象和文化现象，也抨击苏联社会模式的官僚化和僵化。一方面认为资本主义的发展会使社会倒退到野蛮状态；另一方面又认为工人阶级无力改变这种发展趋势。一方面表示拥护马克思；另一方面又否认马克思主义辩证法的客观性，指责马克思主义反映论是"照相理论"，否认其能动性。阿多尔诺在西方马克思主义内部乃至整个西方思想界的影响是非常广泛而深远的，它的社会批判理论、否定主义辩证法、"文化工业"理论等都成为西方马克思主义法兰克福学派的经典理论，为后人所继承和发展。

阿尔都塞(Althusser, Louis 1918～) 1918年生于阿尔及利亚首都阿尔及尔的比曼德利小镇上，是公认的结构主义的马克思主义奠基人，其代表作《保卫马克思》、《阅读<资本论>》是这一思潮的圣经。1939年升入巴黎国立高等师范学校文学院学习。1940年6月因法西斯入侵法国，他入伍后不久被捕，关押在德国的一个集中营里。1945年5月又回到高等师范学校，师从著名哲学家和科学史家G.巴歇拉尔。1948年他完成博士论文《黑格尔哲学中的内容概念》并留校任教。同年他加入法国共产党，但与之思想路线不和。从60年代开始，他在列维·斯特劳斯、拉康等人的影响下，用结构主义的观点解释马克思主义经典著作。1965年，他发表的《保卫马克思》、《阅读<资本论>》两

部著作获得了广泛赞誉，被认为是结构主义的马克思主义的杰出代表。他在法共内组织学习小组，抨击法共意识形态，并对中国文化大革命寄予厚望。被法共开除，他仍然坚持自己的观点。1968年5月风暴后，他开始反省自己的思想。从70年代开始，认为马克思主义陷入了危机，他的悲观主义随中国文化大革命的结束而加剧。1980年因精神病发作，掐死了自己的妻子，被送进精神病院监护。主要著作有：《孟德斯鸠、卢梭、马克思：政治和历史》(1959)、《保卫马克思》(1965)、《阅读<资本论>》(1965)、《列宁和哲学》(1969)、《自我批评材料》(1974)等。其主要思想观点：肯定马克思成熟时期的作品，认为马克思主义是理论上的反人道主义；深入地研究了意识形态的机制、作用以及人的实践活动和科学认识活动的关系；强调共时性、结构的分析方法，注重事物或思想内部各要素的相互关系及其在发展过程中的不连续性和中断性，即结构性的转换；重视理论思维而忽视经验的感性实践活动；创造了一套解读马克思原著的方法，即症候阅读法。

艾伦（Walter E. Allen，1911～ ）英国文艺学家，英国皇家文学学会成员。他认为批评家的任务就是通过阅读作品找出作者的创作动机，评价作者是否实现了他的目的及其实际意义，并把结论公诸于读者。他反对用形式主义的理论研究小说，提出，如果批评家关于小说的一系列概念妨碍了他看到作品的新特点，这些概念再完美也没有用；作家是主宰，批评家是仆人；批评家可以从每一部小说中找到作者的世界观以及他在社会中的地位，批评家应实事求是地分析摆在他面前的艺术成品。著有：《英国小说简史》(1954)、《六个伟大的小说家：笛福、菲尔丁、司各特、狄更斯、史蒂文生、康拉德》(1955)等。

《爱欲与文明》（Eros and Civilization） 马尔库塞的一部重要学术著作。书名的全称是：《爱欲与文明——对弗洛伊德思想的哲学探讨》（Eros and Civilization a philosophical inquiry into Freud）。1955年在波士顿出版。本书是马尔库塞根据1950～1951年在华盛顿大学精神病学院的讲稿整理而成，被认为是马尔库塞综合弗洛伊德理论和马克思理论的代表作。马尔库塞以弗洛伊德的精神分析理论为出发点，赞同迄今为止的一切文明都是以压抑个人的本能欲望为代价而得到发展的，但他反对弗洛

伊德把文明与本能冲突永恒化的观点，认为只要科学技术的发展使物质生产能够满足人们的基本需要，消除生活必需品的缺乏，文明就有可能不再压抑人们的本能。他承认为建立和维持文明所必需的“基本压抑”，认为当代发达资本主义社会是一个用虚假意识统治人民的、异化存在的“消费社会”。马尔库塞在批判了发达工业社会的基础上，提出了一种爱欲解放论和“非压抑性文明”作为自己的社会理想。他认为到那时，人们无需使自己的本能受到严格的束缚，相反，由于克服了异化劳动，使爱欲从“额外压抑”中解放出来，将有助于符合本能的创造性的艺术实践和人类的全面解放。而真正的解放不仅包括政治和经济的变革，而且包括在社会、感官和性的方面对本能的解放，这将随着“额外压抑”的消失而到来。马尔库塞在弗洛伊德和马克思理论的基础上建立的试图超越理性和本能、自由和劳动之间的永恒分裂和对立的观点，具有浓厚的乌托邦色彩。书的副标题是“对弗洛伊德思想的哲学探讨”。全书十一章分为两个部分：（1）通过剖析弗洛伊德的心理结构理论，指出人的本质是爱欲，进而把人的解放归结为爱欲的解放。与弗洛伊德不同，马尔库塞认为生本能才真正体现了人的本质，生本能的主要内容是爱欲。他赞同马克思关于人的解放就是人的本质的解放，人的幸福就是人的本质实现的思想。文明社会对爱欲的压抑使人陷于无限的痛苦之中，这不仅是对人的某种功能的束缚，更主要的是用现实原则代替了快乐原则，意识活动占据和控制了无意识，从而根本性地改变了人的本质。现代资本主义社会就是压抑爱欲的社会，这种压抑主要表现为劳动的异化。随着科学技术的高度发展，劳动分工的日益专门化，人们在劳动中从事越来越单调乏味、千篇一律的操作，人愈来愈成为一种工具。现代资本主义社会不仅压抑着作为人的本质的爱欲，还把不属于人的本质的东西强加于人，把人的欲望和需要纳入整个资本主义秩序，使人们陷入愈来愈深的异化状态却浑然不知。现代资本主义社会虽然是人类文明迄今达到的顶点，但同时也是爱欲受到压抑的顶点。只有使人类在解放爱欲的过程中真正恢复其本性，使劳动变为消遣，人类才能成为一种高级存在物，才有了较高的存在价值。（2）批判了弗洛伊德把人类文明与爱欲解放对立起来的观点，论证了解放爱欲，建立一种非压抑性文明的可能性。弗洛伊德认

为人类文明建立在压抑爱欲的基础上，文明与爱欲是对立的，人类的文明史就是人类的爱欲被压抑的历史。人们只能在解放爱欲与人类文明二者之中选择其一，在文明社会里，不可能实现爱欲的解放，爱欲之被压抑有其生物学上的必然性。而马尔库塞则更注重爱欲受压抑的社会历史根源，由此看到了非压抑性文明的可能性；马尔库塞认为爱欲有一种内在的约束力、凝聚力，但并不具有反社会性，不必然与文明相冲突。他区分了作为一般文明要求的现实原则与作为特定文明形式要求的现实原则即操作原则，区分基本压抑与额外压抑。由于经济上的贫困和克服这种贫困所需的劳动，要造就文化就必须对爱欲作一定限度的限制，这是一种基本的压抑，它是不可避免的。但另一方面，物质资料分配方式与生产物质资料的劳动组织方式总是强加于人的。它们代表了特定文明阶段的统治利益，属于"操作原则"。它们对人的爱欲所强行施加的压抑是在一般文明要求的基本压抑之外的、为维持特定统治形式所必需的额外压抑。在以往几个文明发展的阶段，由于爱欲受到这种双重的压抑，因此文明本身不遭受灭顶之灾，压抑就不能消除，爱欲就得不到解放。但在现阶段，文明不再与爱欲发生冲突，相反，文明的发展为消除压抑创造了条件；科技的发展可以把一切不悦的工作降到最低限度，甚至予以取消；物质资料的丰富可以消除匮乏的威胁。文明不必抑制人的本能，而应当允许这些本能履行自己的功能，使人尽可能获得最大的快乐和满足。然而人们面对的事实是，在现代发达工业社会里，人类的爱欲所受的压抑不仅没有消失和减轻，反而变本加厉，这是这个社会的操作原则为维持这个特定社会的生存而对爱欲所作的额外限制。既然如此，消除这种压抑，彻底解放爱欲，就不会颠覆文明本身，而只会推翻现行社会的统治秩序。在此之后，一种没有压抑的文明就可能诞生出来。马尔库塞关于爱欲解放的理论，实际上是一种社会批判理论。这部著作对60年代西方社会的"新左派运动"和青年学生的造反运动，对冲击着西方社会的"性解放"运动，都产生了相当大的影响。

奥尼恩斯（Onions，Olives 1873－1961） 英国小说家。生于布雷德福德。曾在伦敦学画，后在商业性画社工作。小说《全能学士》(1901)出版后弃画从文。第一部引人注目的作品是小说《路易斯的故事》

(1913)。后与另两部小说组成三部曲《被上帝分开的人》(1925)。作品以描写17世纪英国生活的历史小说《衣衫褴褛的罗宾》(1945)最为成功。小说《穷人的挂毯》(1946)获布莱克纪念奖。还著有短篇鬼怪小说《与太阳背道而驰》(1911)。

B

巴特（Barthes，Roland 1915～1980） 法国哲学家、美学家、文学批评家。曾在巴黎大学学习古典文学，后在法兰西学院主持符号学讲座。死于车祸。其思想对后结构主义，特别是《泰凯尔》杂志同仁有指导意义。早期著作《写作的年度》反驳萨特所主张的文学干预时事、表现思想的文学纲领，认为文学作品本身就是目的，文学在于进行文本的分析，把文学的语词的所指放在分析以外，成为法国新批评派的代表。其哲学观点前期为结构主义，1968年后为后结构主义。认为结构主义用语言学方法分析文化产品，由内外关系网络结构而成的结构主义活动就是运用这种规范而重组一个对象。认为语言是文学的生命，是文学生存的世界。文学作品是言语行为，它不是模仿，也非作者思想的表达，而是受它所支配的独立自足的符号系统。他构想发展一门叙事学，认为它可以在不同的叙事方法中识别叙事的组成成分和它们可能的组合。提出分析作品应先区别三个描写层次：功能层、行为层或人物层、叙述层。文学语言在不同层次上的分割与归并由形式和内容确定。分割导向读者的横向阅读，归并导向纵向阅读。他还提出符号学，认为这种符号学是索绪尔语言学的展开，它涉及到并运用于许多文化现象，也带有随意性。对语言与言语、能指与所指、结构段关系与聚合体关系的区别作了新的论证，并把它们运用于非语言现象，如饮食与服装等。符号学是解构方法的基础。认为文学拒绝以一个最终的意义赋予文本，拒绝上帝及其他的理性、科学、规律等。分析作品就像剥葱，作品有一些层次，但没有中心、内核、隐蔽物。一切文学都"互为文本"，任何作品无明确的界线，它们不断扩散到周围作品中，然后逐渐消失。主张把文学作品分为"可读的"与"可写的"，前者指巴尔扎克为代表的现实主义作品，描绘具体确定，只留给读者微小的自由；后者则以法国新小说派为代表，作品意义模糊晦涩，读者的阅读成为一种新的写作过程。赞成"可写的"的作品，认为作品的文本是无穷无尽的"构成"过程。主要著作还有：《符号学原理》（1964）、《叙事作品结构分析导论》（1966）、《叙事格式体系》（1967）、《作者已死》（1968）、《文本的欢悦》（1975）等。

巴思（Bath, John 1930～　）美国小说家。生于马里兰州。毕业于约翰斯·霍布金斯大学，获文学硕士学位。曾在母校宾夕法尼亚州立大学和纽约州立大学任教。常为《凯尼恩评论》和《老爷》杂志撰稿。长篇小说《流动的歌剧》(1956)、《路的尽头》(1958)、《烟草经纪人》(1960)、《山羊孩子贾尔斯》(1968)和《休息日》(1982)，都获得很高的声誉。短篇小说集《迷失在游乐园中》(1968)和《怪物》(1972)也获得好评。1979年发表的长篇小说《信件》又被视为当年的杰作。作品对当代荒唐的西方社会表示鄙夷。小说将讽刺、幽默和深奥的哲理融为一体，被视为黑色幽默作家，也是后现代主义的代表人物。

《保卫马克思》（For Marx）　阿尔都塞的成名之作，写于1965年。由八篇论文组成：《费尔巴哈的＜哲学宣言＞》(1960)、《论青年马克思＜理论＞》(1961)、《矛盾与多元决定》(1962)、《关于一部唯物主义戏剧的笔记》(1962)、《关于1844年手稿》(1963)、《关于唯物辩证法》(1963)、《马克思主义和人道主义》(1964)、《关于"真正的人道主义的补记"》(1965)。主要反对当时斯大林的教条主义使哲学和政治划等号、用阶级分析的简单方法去裁决一切的做法，以及法共党内用人道主义去解释一切的倾向。在他看来，由于各种思潮的冲击，马克思主义理论陷入了无所适从的混乱状态；马克思的著作本身就是科学，但人们却把它当做一般意识形态来看待，因而必须保卫马克思，恢复其科学性本色。

贝蒂（Betti, Emilio 1890～1968）意大利法学家、哲学家，释义学的重要代表。1948年起先后在墨西拿、帕尔马、佛罗伦萨等大学任教，后任罗马大学罗马法教授，并在该校创办解释理论研究所。着重从法学角度研究解释理论，认为解释是一个过程，其目的和结果是理解，解释的任务在于使某对象得到理解。理解和解释的对象是"有意义的形式"，表达式多种多样，但都具有一定的意义，才能起传递信息、表达思想感情的作用。解释者、有意义的形式以及对象化于其中的精神，构成解释过程中的三个基本要素。提出正确理解的四条释义学原则：(1)释义学的自主性原则，即把有意义的形式视做独立自主的，应当根据它们自己的发展逻辑来理解它们。(2)意义的连贯性原则，即传统释义学所说的整体与部分相互制约的原则。(3)理解的现实性原则，

即要求有意义的形式所体现的意义或精神应成为解释者自身的内在精神的一部分。(4)意义的释义学相符原则,即要求解释者的现实性与解释者从对象中获得的刺激协调一致,产生共鸣。承认由于解释者被要求从自身内部去重新构造文本的意义,因此在解释过程中不可能完全避免主观因素,但又认为不能由此否认解释的客观性和有效性。承认在解释过程中达不到绝对的、完全的客观性,但强调可以达到相对的客观性。主要著作有:《解释的一般原理》(1955)、《一般解释理论的基础》(1959)、《作为精神科学方法论的解释学》(1962)等。

贝尔 (Bell, Clive 1881 ~ 1964) 英国美学家、文艺批评家。曾就学于剑桥大学。后成为英国著名学术团体"布卢姆斯伯里学会"(The Bloomsbury Circle)的重要成员。哲学上受摩尔新实在论影响和英国经验主义传统熏陶。美学上主要对后期印象派的创作实践与艺术思想进行深入的研究和总结。提出"有意味的形式"命题,主张艺术作品的价值不在于感情和理智的内容,而在于提供能激发、唤起人们纯粹审美情感的线条、颜色或体积等等艺术品内部各部分与要素构成的纯形式关系。由此出发,既反对"美"是艺术作品的基本性质的传统看法,也贬斥侧重于再现的作品。提出必须遵循"简化"的原则,使形式具有意味;主张向原始主义艺术学习;强调艺术的超功利、超现实性。其美学理论对现代西方美学和艺术产生了很大的影响。主要著作有:《艺术》(1913)、《论普鲁斯特》(1921)、《塞尚以后的绘画》(1922)等。

贝萨 (Bessa, Luis 1922 ~) 葡萄牙女作家。生于阿马兰特的梅安镇。中学毕业后靠自学开始文学创作。受卡夫卡影响,倾向超现实主义。处女作短篇小说《被封锁的世界》(1948)及相继发表的小说《超人》(1950)、《不受欢迎的故事》(1951 ~ 1953)引起文学界的关注和普遍赞赏。代表作小说《女预言家》(1953)曾先后获吉马良斯奖和克罗兹奖。作品富有新意,时空观念多含混,现实描写与情节安排常不按逻辑顺序排列,注重心理描写。其他作品还有小说:《无可救药者》(1955)、《石墙》(1957)、《铠甲》(1960)、《斗篷》(1961)、《火的启示》(1963)、《人之间》(3卷 1965 ~ 1966)、《穷人的圣经》(2卷 1967 ~ 1970)、剧本:《不可分的人》(1958)等。1967年获全国小说家奖,1975年获里斯托里奖。

本能革命(instinctive revolution) 法兰克福学派代表人物马尔库塞设想的革命方法之一。指对人本能的需要结构的彻底改造。马尔库塞认为,在当代发达工业社会,技术不仅渗透于社会的经济领域,而且渗透到文化、政治领域,成为统治阶级的新的控制手段。统治者通过各种传播手段制造"虚假欲求",使"一体化"趋势在全社会迅速蔓延,使人的需要变成了单纯的对消费品的需求。这种需要结构使得人无止境地追求物质需要,并在这种追求中迷失了自我,产生了竞争、谋杀、利润以及暴力等等的需要。它们深深地植入了人的心理结构和本能结构中,于是在人的本能结构中便有了一种"压迫"和"进攻"的机能,人在心理上、本能上具有进攻性和压迫性。同时,物质需要的满足会使人产生一种虚假的满足感,从而对压抑性的发达工业社会表现得无比顺从。为此,马尔库塞强调要在人的本能结构中进行革命,同单纯的物质需要决裂,而去发展一种完全新质的、真正个性化的需要;把外在的需要变成内在的文化需要和美的需要。只有这种需要才能真正体现人的本能的生命欲望,使人能够抛弃本能结构中的"侵犯"与"压迫"的机能,具有崭新的本能结构。

本雅明(Benjamin, Walter 1892~1940) 瓦尔特·本雅明出生于一个富有的犹太家庭,从小受犹太教的深刻影响,1912年进入弗莱堡大学攻读哲学,受到新康德主义的影响。后又在慕尼黑、伯尔尼等大学就读并获博士学位。在校期间积极参与学生政治活动。第一次世界大战期间,本雅明结识了马克思主义哲学家恩斯特·布洛赫,1924年又结识了一位苏联女导演阿霞·拉齐丝,受他们的影响,本雅明开始阅读马克思、恩格斯的著作以及卢卡奇的《历史与阶级意识》,思想发生了重大转变,逐渐成为了一个马克思主义者。1927年从苏联访问归来后便与法兰克福社会研究所建立了联系,并积极为其撰稿。纳粹上台后,作为犹太人的后裔,本雅明逃亡巴黎继续为法兰克福学派撰稿。1940年本雅明途经西班牙转赴美国时因遭到纳粹追捕,在靠近法国边境的帕堡被迫自杀。本雅明为后人留下了丰富的、极富创造性的理论著作,其中大部分为文艺理论方面的。本雅明文艺美学思想的价值真正获得认可是在其死后,特别是在50年代至60年代之间,由阿多尔诺亲自编写的《本雅明文集》以及《本雅明书信集》出版之后,在理论界形成了所谓的"本雅明复兴",将其称为"20

世纪最伟大、最渊博的文学批评家之一"。本雅明的主要著作有:《德国浪漫派中的艺术批评概念》(1920)、《歌德的亲和力》(1924)、《单行道》(1928)、《德意志悲剧的诞生》(1928)、《作为生产者的作家》(1934)、《讲故事的人》(1936)、《机械复制时代的艺术作品》(1936)、《什么是史诗剧?》(1939)、《发达资本主义时代的抒情诗人》(1939)等等。本雅明的理论思想主要集中于文艺理论之中,较为自觉地运用马克思主义的观点来思考现代西方文艺发展中的一些新现象、新问题,提出了许多新颖而有价值的见解,但由于受到犹太教的影响,本雅明的美学思想中充溢着神秘主义的色彩。

《辩证法的历险》(Adventures of the dialectic) 法国哲学家梅劳-庞蒂阐述他的存在主义的马克思主义的主要著作,写于1955年。该书在"前言"中揭示了全书的基本线索:"本书不是要在政治基础上,而是要在政治哲学的基础上罗列经验"。全书从马克斯·韦伯的时期开始。第一章主要论述在马克斯·韦伯时期,"知性政治认识的局限性,自由主义不再相信永恒的和谐,把对方看做也是有道理的,把自身看做是一件任务"。第一章提出了一个问题:马克斯·韦伯努力整合到一起的对立物,不能自行调解吗?第二章主要论述由卢卡奇开创的西方马克思主义相信对立物自行调解。第三章主要描述在俄国出现的、反对西方马克思主义综合命题的反命题的马克思主义的轮廓。第四章论述"共产主义哲学中这些二律背反的延续也反映了行动中二律背反的延续"。第五章说明"萨特现在维护共产党政策的根据,就在于革命所取消的二律背反"。具体地说,他对卢卡奇开创的西方马克思主义作了理论上的概括,第一次明确地把卢卡奇称为西方马克思主义的创始人,把卢卡奇的《历史和阶级意识》称为"西方共产主义的圣经"。其主要理论是:他认为卢卡奇突出了主体能动性的主客体辩证法。通过把主客体的概念相对化,使他找到了一种我们所知道的一切事实有连贯性汇集的"经验的总体",主体在其中是投入而不是主宰了总体,辩证法就是连续的直觉,是个人与外界、主体与客体之间血缘关系的诉说,是历史的螺旋运动,马克思主义应当是一种革命的哲学,由此出发,恩格斯的自然辩证法与之是对立的。卢卡奇为意识形态恢复了地位和名誉,同时也为文学恢复了地位;他认为卢卡奇把阶级意识等同于实践哲学、

解决了马克思主义的一大难题，无产阶级究竟是主体还是客体？卢卡奇克服了二者必具其一的选择，认为是主客体的统一。他还认为卢卡奇的历史理论是一种注重偶然性的历史相对主义，否认在社会历史中存在着绝对的真理，存在着不依人们意志为转移的客观规律，社会历史中的真理是可变的、相对的，它与自然有着严格的区分，从而使马克思主义获得了强大的生命力。他反对苏联理论界对卢卡奇的批判，认为其原因是卢卡奇的理论是与列宁主义的思想路线对立的。他认为，以《唯物主义和经验批判主义》为代表的列宁主义在哲学上是一种独断论、形而上学、机械唯物主义和自然主义。在政治上是极权主义；虽然列宁在晚年放弃了这些观点，转向了与卢卡奇的《历史与阶级意识》相通的辩证法理论，但是，列宁的信徒们大多接受的是列宁的早期思想。他认为卢卡奇继承了马克思早期的辩证法，而列宁主义则把马克思后期的朴素实在论和自然主义发展到极端。他认为，在西方马克思主义与列宁主义中，真正掌握真理的是前者。可以说，他在本书中无论是对西方马克思主义基本内容的概括，还是对西方马克思主义与列宁主义对立的分析，都贯穿着对西方马克思主义的推崇和对列宁主义的敌视。

《辩证理性批判》（Critique of dialectical reason） 该书是存在主义哲学家萨特成为“存在主义的马克思主义”代表人物的标志性作品，写于1960年。其主要思想意图是用马克思主义对存在主义进行改造和补充。萨特认为，人的基本特征是面临匮乏，具有需要，而实践是克服和否定需要的总体化努力，是否定匮乏，达到满足的总体化努力。萨特试图用“动态－实践”的分析方法来取代《存在与虚无》的“静态－本体”的考察方法；自由的个人受制于既定的、从过去继承下来的条件对于人的活动的制约。这种改造和补充是基于对马克思主义的批评之上的。他认为马克思主义是当代惟一有生命力的哲学，存在主义是寄生在其上的思想体系，只不过现代马克思主义忘记了个人而造成了自身的僵化和停滞，包括它割裂了理论和实践的联系；只讲普遍性，抹杀了个别性，用普遍代替个别；只讲社会环境、特别是经济制度决定人的本性，抹杀历史正是人创造的，陷入了经济主义。这些错误主要归咎于恩格斯的自然辩证法，因为它把辩证法推广应用到自然界，

使辩证法成为教条主义的公式，造成了把自然界看成同人类历史一样有规律发展的“自然的历史化”和把人类历史看做是离开人的创造而自然发生的、人是消极无所作为的“历史的自然化”。他对马克思主义作了改造：把自然辩证法和辩证唯物主义从马克思主义中清除出去，其原因从辩证法的来源看，辩证法只能来源于个人的实践，而现代马克思主义者却从个人以外的自然界去发现辩证法。同时萨特还把存在主义的主观性补充到马克思的历史理论上，认为经济条件等社会环境决定人的本性，人的意义是社会环境所赋予的。但更重要的是，人是自己赋予自己以意义的。因此，人要理解就不但要“前进”地研究社会环境，还要通过“逆溯”个体的自我体验来“洞察”。只有把前进和逆溯结合起来，才是一种总体化的，即辩证的研究方法。由此出发，他重新解释了人类发展史，认为辩证法是实践，是总体化运动，是从客观到客观的主观扬弃在环境的客观条件和可能性的客观结构之间展开的计划。实践的主体是个人，个人实践体现了最纯粹的辩证法，而人类实践的形式是社会实践。萨特赋予《辩证理性批判》一书的副标题为“关于实践集合体的理论”，实践集合体有两种类型：群或系列。集团是对被动的群的否定。辩证法的实践不断向反辩证法的惰性实践蜕化的原因是没有满足每个人需要的东西－匮乏，匮乏使人结成集合体，同时又扭曲了人们之间的关系－“他人就是地狱”，必须把人类从匮乏压迫下解放出来。工人阶级政党把思想强加于每个成员头上，从而大大限制了自由的个人实践；无产阶级专政也是荒谬的，因为作为总体的阶级，必须有共同的理想、或共同的意志、或共同的意识等，而这种情况只有在工人历史相当短的时期中存在，显示了萨特强烈的无政府主义色彩。

《辩证唯物主义》（Dialectical materialism） 法国著名哲学家，存在主义的马克思主义的重要代表人物列斐伏尔的代表作之一。1938年出版。该书的主要内容为：（1）从存在主义的“存在本体化”出发，认为自然界本身是“无动于衷”的，人通过自己的活动使自然界发生变化，由无意义变为有意义。经过人类活动加工的自然界已不是原来意义上的自然界，而成了人化的自然，它具有主观和客观双重性质。（2）即使是由人所赋予意义的外部自然，仍具有其自身的规律性，对人的活

动也具有制约作用。(3) 人类产生的过程，是逐步脱离自然界的过程，不断统治自然的过程，同时也是日益被自然制约的过程。(4) 人的异化根源于人的本质之中，根源于人与自然的关系之中。因为人总要进行劳动，总要与自然发生关系，人的劳动必然要被客体所支配，必然要出现异化。因此，各种各样的异化现象，追根溯源，无不出于人所具有的创造性活动这一特征。(5) 异化已经扩展到社会生活的方方面面，在各个领域都有所反映，其中至关重要的是人的思想意识的异化，人的需求的异化，个人与社会集体的异化，总之，异化已渗透到了全部生活，任何个人都无法摆脱这种异化的影响。(6) 消除异化的途径在于克服人的存在的分散性和片面性，造就"总体的人"。而"总体的人"就是马克思在《1844 年经济学哲学手稿》中所说的"全面的人"、"完整的人"。造就这种人要靠"总体的活动"，这种活动既是高度个体化的，又具有共同的广延性，既是高度清晰的，又是高度自发的，即是融合在自然界的节律之中，又是惟一的存在。该书虽名为"辩证唯物主义"，但实质却是对辩证唯物主义的严厉批判。

《辩证唯物主义和精神分析》(Dialectical materialism and psychoanalysis) 奥地利精神病学家和社会批评家，弗洛伊德主义的马克思主义的创始人赖希的重要著作。原为作者 1928 年在维也纳一次学生集会上的演讲稿，后经整理、充实，于 1929 年在德国和苏联同时发表。该书主要有两方面的内容，一是认为马克思主义的辩证唯物主义和弗洛伊德的精神分析学说在根本上是"相通"的。因为：(1) 都是唯物主义的学说，都把焦点集中在真正的人类需要和经验上面，把爱欲和饥饿这样具体的物质事实作为理论的出发点，都反对唯灵论，承认生物基础对心理的有限性，认为全部心理活动都是生物因素的产物。(2) 都是辩证的，弗洛伊德在论述其精神分析学说时坚持了马克思主义所提出的辩证法的基本原则。(3) 本质上都是批判的、革命的。马克思主义代表了对资本主义的经济批判，弗洛伊德的精神分析学说代表了对资产阶级的道德批判；马克思主义用社会学表述了经济与政治压抑的规律，弗洛伊德的精神分析学说用心理学表述了性压抑的规律；马克思主义第一次使人类社会意识到它自身，弗洛伊德的精神分析学说第一次使个人意识到它自身。二是认

为马克思主义的辩证唯物主义和弗洛伊德的精神分析学说各有自己的局限性。马克思主义的社会、政治学说把注意力集中于社会情况之上，在研究人的精神时仅仅局限于人的理性层面，这种研究范围的局限决定了它有自己不能克服的理论局限。在意识形态理论方面，马克思主义虽然正确地把意识解释成各种经济发展过程的产物，但却并没有进一步说明经济发展过程究竟是怎样转变为意识的；马克思主义虽然承认意识形态具有明显的自主性，但对意识形态在实践中究竟是怎样反作用于经济发展过程的，却没有进一步的解释。在社会革命学说方面，马克思主义把一切革命都看做敌对阶级之间的斗争，忽视了作为整体的社会同个人的冲突，结果使许多马克思主义者只注重"宏观的革命"而忽视了"微观的革命"，只注重"外部世界的革命"而忽视了"内部世界的革命"。与马克思主义相反，弗洛伊德的精神分析学说则将其注意力集中于个人身上，特别是个人的无意识领域，这种研究对象的局限也给其理论带来了不可避免的缺陷。精神分析学说虽然可以应用于个人的范围，但却不能充分说明社会现象的深刻原因；精神分析学说虽然在研究物质基础与个人范围内的意识形态的关系时得心应手，但却不能在更为广阔的背景上探索意识形态与物质基础的相互关系。精神分析学说之不足，正是马克思主义之所长，反之亦然。这就决定了它们之间相互融合的必要性，而它们在根本上的"相通"，又为它们彼此的融合提供了可能性，因此，马克思主义与精神分析学说的融合不仅是必要的，而且是可行的。

波伏瓦(Beauvir,Simone de 1908－1986)　亦译"波芙娃"。法国哲学家、作家、文学评论家，存在主义者。曾就读于巴黎大学。1929年通过哲学教师资格考试，同年结识萨特，后成为他的同道和终身伴侣。曾在法国教授哲学。信奉萨特的本体论学说，又据此着重考察了道德现象。她的小说《女客》(1943)、《他人的血》(1944)、《凡人皆有死》(1946)，涉及了人与他人、人生偶然及自由与责任等存在主义论题。所撰论文《建立一种模棱两可的伦理学》(1947)，是对存在主义道德观的发挥，认为自由选择是最高的善，又主张"他人"也应享有自由，这样才能使自由这个概念有具体意义。第二次世界大战后积极从事女权运动，1949年发表《第二性》，站在现象学－存在主义的立场，认为并非

身体器官的差异造成了男女间的本质差别，具体存在的是由主体所体验的身体，妇女只有当她感觉到自己是女性的时候才成为女人，这种感受更多取决于他人的态度，而任何生物的、心理的或经济的命运都不足以决定妇女在社会中的面貌。她的自传体作品《一位规矩少女的回忆》（1959）等，以存在主义哲学解释她本人的经历，提供了有关法国存在主义运动及各色人物活动的情况。

波兰哲学人文学派（Philosophical humanism school of Poland） 除南斯拉夫实践派以外的东欧“新马克思主义”中最有影响的哲学派别。其成员于1955年开始公开活动，这一时期的代表人物有柯拉柯夫斯基、鲍乌曼、维尔菲尔等人。主张把教条主义的马克思主义改造成人道主义的马克思主义，从官僚主义、波兰和共产国际等级制度、异化世界、斯大林体制中摆脱出来，建立合乎人性的社会主义。1956年波兰十月事件平息以后，波兰哲学人文学派被当局当做修正主义批判，其创办的杂志被停刊。从60年代开始，他们不但继续自己的思想，在组织上垄断了哲学和其他社会科学至关重要的行政组织机构，并且提出了新的理论：资本主义与社会主义可以调和，各阶级利益一致；与国际上的南斯拉夫实践派、匈牙利布达佩斯学派、法兰克福学派、存在主义的马克思主义加强学术交流和联系；积极引进西方各种哲学、社会学思潮，等等。60年代后半期，以波兰哲学人文学派为代表的马克思主义革新派已经在波兰的思想理论界占据了主导地位。1968年三月事件以后，波兰当局加强了意识形态的研究和宣传。70年代初该派又被当做政治和哲学修正主义而遭到批判。但不久以后，由于当局重视发展经济从而忽视了意识形态的斗争，该派一度复兴，注重研究波兰的现实问题，认为社会主义不可能取消异化。1980年5月至1981年12月，波兰出现了严重的社会危机，该派再次遭到间接批判。80年代初，主要代表人沙夫被清除出党，意味着该派实际上处于解体之中。这一学派的最大特色是宣传和论证马克思主义是人道主义的观点。在此基础上，批判了国家的非人道主义，认为要建设人道主义的社会主义必须反对经济主义，发展社会的经济基础，并创造劳动的人道主义条件，在经济领域和行政领域率先实行人道主义化，以消除或缓和异化；主张党同工人并非同义，党员必须以身作

则，起模范带头作用，工人必须把主权掌握在自己手中。

勃莱(Blay, Benibengor 1900～) 加纳英语诗人、小说家。早年留学欧美。历任加纳议会议员。1940年发表诗集《不朽的业绩》，1944年发表小说《爱米利亚的许诺及其实施》。此后出版诗集《战争回忆录》(1946)、《用诗体写成的故事》(1947)、《加纳在歌唱》(1965)；小说《本塔佩生寻妻》及续篇《完婚之后》(1967)、《卖椰子少年》(1970)、《阿洛莫》(1970)，短篇小说集《满足你的命运吧》(1947)、《分离的情侣》(1948)、《魔法生效》(1956)、《诊所里的爱》(1957)、《固执的姑娘》(1958)及《儿童故事》(1966)等。作品反映西非社会现实，表现加纳进步知识分子的要求和愿望。

博厄斯（Boas, Franz） 西方著名人类学家，美国人类学和现代语言人类学的奠基人。1858年出生在德国中产阶级家庭，早年研究集中于科学和数学领域，1881年在基尔大学获得物理学博士学位。1883－1884年，受巴斯蒂安推荐，他参加了对加拿大巴芬岛地区的探险活动，在那里他意图解释极地环境对因纽特（Eskimo）文化的影响，同时就个人兴趣而言，他由此彻底转向人类学。1887年，博厄斯加入美国国籍，先后担任美国《科学》杂志编辑、克拉克大学讲师（1888～1892）、美国自然史博物馆研究员以及该馆人类学部负责人，1899年以后，他长期执教于哥伦比亚大学，成为美国人类学研究领域的佼佼者。在教学生活之余，他重建《美国人类学家》杂志，发起并成立了美国人类学会，还担任美国最高科学学会－美国科学促进会的主席。政治上，博厄斯强烈反对德国纳粹主义，反对种族歧视，其思想一直影响到美国20世纪50年代的人权运动。在博厄斯之前，人类学家沉浸在由旅行者、传教士、商人积累的民族志资料中形成单一进化模式，博厄斯对刻板印象出发的比较演绎产生质疑，主张代之以客观数据资料和细致的理论归纳。20世纪早期人类学能发展为一门科学，很大程度上应归功于博厄斯的努力：作为体质人类学家，他形成测量人类成长、发展以及体质变迁的系统方法；作为语言学家，他提出记录、分析本土语言是民族志工作的中心任务；而作为文化人类学家，他进行广泛田野调查，足迹遍及美洲和太平洋的大部分地区－为人类学研究积累了丰富的经验材料。在实地考察基础上，博厄

斯对文化进化论提出挑战。在他看来，文化本身就是一种塑造自身物质、心理世界的能动力量，文化的复杂性使得普遍文化发展规则潜藏巨大危险；博厄斯提出每个文化都有自己独一无二的历史，人类学是在研究"社会生活现象总和"的基础上"构拟"人类文化和文明史。博厄斯是一名多产的人类学家，先后出版六本专著和700多篇论文，其主要著作有：《中部爱斯基摩人》(1888)、《原始人的心灵》(1911)、《原始艺术》(1927)、《普通人类学》(1938)、《种族、语言和文化》(1948)。与此同时，他还培养了大批学有所成的人类学者，如克罗伯、罗维、米德、本尼迪克特、赫斯科维茨、萨皮尔等，他们统治美国人类学将近半个世纪，广泛传播了博厄斯学派的文化相对论。

博尔赫斯（Borges, Jorge Luis 1899-1986） 阿根廷小说家、诗人、文学翻译家。生于布宜诺斯艾利斯一英国血统的律师家庭。童年受英国家庭教师教育，涉猎欧美大量文学名著，从小即显露创作才能。6岁时写了一篇有关航海题材的短篇小说，9岁时把英国著名作家王尔德的小说《快乐王子》译成西班牙文。第一次世界大战爆发，全家移居瑞士，在日内瓦上中学，后人剑桥大学，掌握德、法、英等语言。中学时代开始写诗。大战后，随家遍游欧洲各国。在西班牙居住期间，与极端主义学派及先锋派作家过从甚密，同编文学期刊。1921年回布宜诺斯艾利斯，在公共图书馆供职，同时进行文学创作、办杂志、讲学等活动。1946年，庇隆上台不久，作家因在反对庇隆的宣言上签名，被革去图书馆中的职务，派去当市场家禽稽查员。他拒绝任职并发公开信表示抗议。1950年庇隆下台后，任国立图书馆馆长、布宜诺斯艾利斯大学文学哲学系教授。后在美、英、法、西班牙、瑞士等国讲学，获广泛欢迎。一生创作共勤，晚年双目失明，仍笔耕不辍，但婚姻并不如意。1967年8月，从母命与出身望族的艾尔萨·阿斯特德结婚，不久离异。1986年4月26日，与陪伴他20余年的日裔女秘书玛利亚·儿玉结婚，并宣布儿玉为其遗产惟一合法继承人，以便保管、整理和出版其遗作。由于作家在文学上的贡献，于1950年获阿根廷国家文学奖，1961年获国际出版家协会颁发的福门托奖，1979年获西班牙塞万提斯文学奖，1981年获墨西哥奥林·约利兹文学奖，1983年获西班牙智者阿方索十世大十字勋章。1986年6

月14日因肝癌卒于日内瓦。作家最重要的创作成果在短篇小说方面。在哲学思想上，早年受尼采、叔本华等人的不可知论和宿命论的深刻影响。他认为人生在世犹如堕入迷宫，既看不到方向，又找不到出路。因此，孤独、迷惘、彷徨、失望成为贯穿其作品主题的基调。在表现手法上显得理智、澄彻、冷静、安详，没有个人的悲喜哀乐。其小说不以情节曲折动人见长，却别出心裁，结局出人意外，颇富哲理，且文体干净利落，构思新颖奇特，结构巧妙精确，情节荒诞离奇且充满幻想，常在东方异国的情调中展开，带浓重的神秘色彩。除代表作短篇小说集《小径分岔的花园》（1941）外，还有短篇小说集《恶棍列传》（1935）、《阿莱夫》（1949）、《死亡与罗盘》（1951）。

布迪厄（Bourdieu，Pierre 1930 ～） 1930年生于法国南部的贝恩亚。高等师范学校毕业之后，获得哲学教授的资格并当过教员，1958年服兵役（在阿尔及利亚）。战后，他分别在巴黎大学担任助手，在里尔大学当讲师，主要从事民族学研究。1964年又在社会科学高等试验研究院任教授、研究主任，主持教育文化社会学中心（今天的欧洲社会学中心），致力于组织并展开社会学的共同研究。布迪厄的影响，除了主持欧洲社会学中心的工作以外，自己还编辑《社会科学的研究行为》（Actes de la recherché en sciences sociales）杂志（1975年创刊），其影响力逐年扩大。1981年至今，担任法兰西学院教授，之后兼任院长职务。他的著作除了阿尔及利亚的一些有关民族志调查以外，主要产生影响的作品有：《艺术的规则》（1965）、《再生产：教育、社会、文化》（1970，与让－克劳德·巴塞朗合著）、《实践理论纲要》（1972）、《分辨：趣味判断的社会批判》（1979）、《语言与符号暴力》（1991）等。从布迪厄以研究对象为主体特征的那种体现"嗜好"、"习性"（Habitus）的生活实践来看，布迪厄研究了对身世、相形的鉴赏能力，以及围绕该能力的象征性斗争和文化再生产，即象征性分类的实践。布迪厄将他的研究扩展到诸如劳动、技能、管理、教育、艺术、政治、体育、消费及生活模式等社会生活的多种方面。构成布迪厄理论的主要经验研究的对象在法国（本土），而且是产业化程度高，社会分化成熟的现代法国社会。从承担法国文化这一背景来说，他是"近距离"的。在围绕理解与运用马克思理论的问题上，同时也作为他们各自开展研究的社

会依据，在当时法国占据统治地位的结构主义（列维－斯特劳斯）和存在主义（萨特）的两难境地之中，布迪厄依靠马克思主义和现象学，对结构主义、新康德展开了建设性的批评。虽然他在主观主义和客观主义之间、存在主义和结构主义之间发现的对立，成为他的理论思考的核心内容，但他发展实践理论的目的是为了克服这样的二分法，而不是在它们之中寻求一席之地。存在主义过分地夸大了行动者的主观性、情绪性；结构主义则强调了规则对主观的制约。布迪厄力图在两者之间寻求结合点，这也是他讨论实践与习性之间关系的基本焦点。他认为，实践活动中的“策略”（stratégie）与意味具体斗争或交涉方法的“战术”（tactique）相对应，它在日常生活中则是针对从长计议、深思熟虑的一种预期性结果而言的，被定义为特指一整套自觉的生活的组合方式。但是布迪厄的“策略”在承认起码意义的前提下，从广义上进行了分析。他认为实践的那种下意识的打算（实践感觉）暗含了一种默认给惯性行为制定方向的行动原理，类似于诸如“小商人”、“艺术家”等等这些意味着归属的社会定位，在布迪厄的分析中却充满了作为当事者的“趣味鉴赏力的社会批判”。在实践与习性的问题上，行动者的即兴发挥既是主观的，而且又有章可循。布迪厄使用“策略”时所强调的首先是后者的意思，在根据有意识的打算制定整体性策略这一方面，往往是当无意识的判断及其选择不能圆滑地发挥功能的情况下的一种表象，而且它作为第二层意思，被观念化了。这是因为，布迪厄在分析中试图表明，人们原以为是自身创造的那些文化产物和社会关系，事实上都成为决定和影响人们行动的客观力量，是社会文化的再生产成为超越个人希望、选择、意见的过程。为了理解结构主义和存在主义之间如何建立联系的问题，布迪厄的文化社会的研究中，避不开马克思所讲的那种尖锐的劳动“异化”。在布迪厄看来，人既无法忍受与别人相同，同样也不能忍受与别人不同。如果与别人一样的话，就要追求与众不同，反之，又要追求同化，但同时又是与别人不同的存在。他同时被两种欲望所分裂。一旦欲望开始活动，其终点无疑是消除差异。生物学意义、社会属性上的和文化属性上的诸多差异，既反映在诸个人的身上，同时又是社会性产物，也是人们实践过程中的一种秩序，这里同样重要的一点是：品位的选择也代表了行动者个人的

意志－实践目的。布迪厄把人们实践各自的嗜好欲望的过程中反映出来的差异理解为积累“文化资本”（cultural capital）的结果，并将由“文化资本”构成的象征体系理解为阶级。在获得象征性财富和消费财富派生“文化资本”的过程中，“文化资本”也成为社会集团之间谋求竞争的“策略”。人们由此构成集团，一方面该集团塑造自己的感觉，但同时又容易忘记自己是在某种框架中的行动，否认自己被强迫的一面，分类的主体同时也在被分类。人们营造了属于自己的文化，但同时又充当了该文化的载体，这种主/客两面性同时在一个人的身上得以体现。此时，在同一个人身上出现的二重性，我们并不能因此确定前者是生物（个体）的；后者是社会（雷同）的。用布迪厄的观点来看，（1）在实践中的“文化资本”虽然不能像经济资本那样量化，但同金钱、财力一样，作为人们社会生活中“资本”的一部分，它是能够在社会关系中发挥功能的种种文化要素。布迪厄虽然使用了“阶级”这一概念，但他并非仅仅根据经济资本这一单一的尺度来推算阶级关系。现代社会决定阶级的因素出现了多元化现象，可以说，任何因素都不能成为判断阶级的惟一标准。如职业所要求的学历，它所承受的社会评价，职业所反映的消费行为，趣味的取向等等都与经济资本一样有着同等重要的意义。（2）布迪厄的“文化资本”的这一概念是18世纪欧洲产业社会中经济资本派生出来的，根据他的分析来看，“文化资本”尽管与可量化的经济资本不同，但它特指作为货币、财产等那种社会认知的资本，可以发挥其功能的各种文化要素而言。这一“文化资本”在各种空间，即“场域”中能够获得，以知识、教养、涵养、趣味、品位、资格、举止（manner）等形式构成身体的一部分（bodily thing）。此外，“文化资本”不仅仅是不可视觉的虚幻，它还包括诸如书籍、某种职业的资格等那种可以进行积累、交换、继承的实际存在。围绕这种物化了的“文化资本”，一方面人们要寻求其社会依据，以此来证明拥有它的“正当性”，并使自己目前的存在正当化。另一方面人们在象征性斗争的过程中又不断地使之不断“卓越化”，以此来显示获得这种资本的艰难。（3）嗜好作为某一社会的行动者所进行的各种评判的总体，它是全盘化了的分类体系，并且该体系都具有它自身的一贯性。所以，上述图二既是一个社会空间，同时又是一个最基本的

"场域"。人们在进行分类斗争的同时相互区别、其自身针对趣味的判断与投资也有其自己的思辨能力。这是因为所有"生活方式"及其嗜好，相互并存，并保持距离，只有相互区分才使其明确化了。人们一方面按照自己的实践感觉组成群体，但另一方面又否认自己被组阁的一面。由此可见，布迪厄的分析既有欲望的满足感和充实感，又有经过实践过程反映出来的内在化感受，即身体化的个性特征。从上述诸特征来看，他已经不同于被埋没在生产关系中的那种完全丧失了个性自由的"异化"，仅在这一点上我们可以说，马克思讲结构中，即生产关系中的人的"异化"，布迪厄讲的是个人利害关系中的文化归属。布迪厄主张的是超越以往的那种客观（对象）理论与主观（主体）理论之间二分法的局限性。如：在布迪厄展开的命题中，嗜好既是一种具有个人化倾向的习性，人们按照某种区分进行分类的过程中，将忘记自己所使用的词汇是某种理论的工具，而且和语言关联的社会环境也被忘记在脑后，逐渐地那些话语也融会贯通为自己的嗜好。从场域与实践关系的分析中我们可以说：在一个场域的内部，人与人之间的竞争与其说是直观的力量关系，毋宁说是以习性表现，并承受客观评价的一种围绕象征性权力的关系。这种关系具体地表现在：它不是行动者之间的互动关系，而总是在凭借场内特殊的资本构成来实现自我的存在价值。这种存在布迪厄称之为"位置"。人们在这种位置的关系中找到自我。

布朗（Brown，A. R. Radcliff 1881～1955） 拉德克利夫－布朗是英国人，学过医学和道德科学，1904年后师从剑桥的里弗斯（Rivers）学习人类学，曾在悉尼和芝加哥从事教学和研究，后来回英国到牛津的社会人类学研究所工作。他的著作主要有：《安达曼群岛岛民》(1922)、《社会的自然科学》(1937)、《原始社会的结构与功能》(1952)、《社会人类学方法》(1958)以及与福德(C. D. Forde)合编的《非洲的亲属制度和婚姻制度》（1950)。虽然布朗的著作不多，却并未影响他在社会人类学史上的声誉，他与马氏分别成为英国本世纪上半叶两个人类学研究中心的学术领袖。布氏吸纳了斯宾塞的社会机体论（social organism）和杜尔干的"社会分工论"。其中布朗发展出他自己的社会结构－功能主义理论。在他看来，社会是一个自我诞生的机体或体系。个人生活在社会中，

其行为受社会的规范和准则的制约。与马林诺夫斯基一样，布氏很关注社会如何形成一个整体这个问题，但他是从主体的外在因素出发谈论社会，把社会当成自外部形成的、把个人淬化为群体的系统。他主张社会人类学者的任务在于对社会的构成的不同类型加以分类。但与马林诺夫斯基的"文化功能论"不同的是，布朗的功能观更多地强调"社会整合"和"社会结构"。布氏的功能论，探讨的是社会结构如何在时间的推移中保持自身的作用。"社会结构"在布氏的功能论中，指的是我们可以观察到并加以界定的社会制度的联结（articulation），或制度形成社会架构。所谓"功能"，指的是某个制度对社会整体中的延持起作用，犹如动物体的器官对动物体整体的作用一样。他的理论主要包括以下两点：（1）主张将社会人类与社会学结合起来，提出了功能与结构的思想。（2）从结构功能论的角度出发，拉德克利夫－布朗主张在人类文化研究中应用自然科学中的归纳方法。马林诺夫斯基和布朗在他们的有生之年（马氏在英国的影响延续到1938年，而布氏继之创造了某种"学术独占"，并使之持续到1955年他的去世之年），被推崇为社会人类学的导师、相继在英国的人类学界形成学术霸权。

布鲁姆（Bloom，Harold 1930～ ）美国批评理论家。先后就读于康奈尔大学和耶鲁大学，获博士学位。早期借用神学研究浪漫主义，60年代侧重心理分析，70年代参与创立耶鲁学派，著述甚丰，在美国影响颇大。主要著作包括：《雪莱的神化创造》（1959）、《影响的焦虑》（1973）、《误图之图》（1975）、《诗与压制》（1976）等著作。

布洛赫（Bloch，Ernst 1885～1977） 德国著名哲学家。1885年生于德国巴伐利亚州路德维希港市一个犹太人家庭。他智力早熟，17岁就已经写出有关神学和物理学的著作。1905年在慕尼黑上大学时就读于心理学家特奥多勒利普斯的门下。1907年到维尔茨堡又在奥斯瓦尔德·库珀指导下学习哲学、物理和音乐。1908～1911年去柏林求学，是著名哲学家和社会学家乔治·齐美尔的学生。后随齐美尔去海德堡大学，在那里结识了社会学家韦伯及卢卡奇。1919年，布洛赫在德国以政论家、文论家而崭露头角，并在德国的重要杂志和刊物上发表文章。1933年布洛赫为逃避纳粹，迁居苏黎士、巴黎、布拉格等地。1938年

移居美国，一边从事哲学著述一边撰写反法西斯小册子。1949年回东德莱比锡大学任哲学教授。50年代初受到东德政府的宽容，但1957年布洛赫成为一场由国家发动的持续而残酷的运动的对象，遭到迫害。1961年获准在西柏林政治避难，在那里他获得了蒂宾根大学客座教授职务。他晚年从事讲演、教学和写作，被西方称誉为一个独立的创造性的马克思主义者。1977年在蒂宾根市去世，享年92岁。主要著作有：《这个时代的遗产》、《希望的原理》、《天赋人权与人的尊严》等。布洛赫在西方马克思主义中以其希望哲学著称。他创造出一种被阿尔弗雷德·施密特一度称为"神秘的、目的论的宇宙论"的革命理论，假设了人类和宇宙正在到达的新柏拉图主义的至善境界，这种至善境界将出现于未来。然而引导我们的将不是客观的自发规律，实现这项巨大任务的必要前提是以积极态度对待未来或拥有他称为"希望"的东西－一种揭示至善世界的知识。哲学提供了这种希望，它通过唤起行动者以自由行动掌握宇宙命运的方式来实现人类和宇宙的这种潜在可能性。哲学应该是乌托邦式的，它或者走向未来求得绝对真理，或者停留在过去或现在，使文明遭到绝对的毁灭，中间道路是没有的。西方传统哲学满足于回忆过去，解释现在而不去规划未来，迷恋于"事实"和具体的看法，不能把真理理解为还未实现的乌托邦。马克思主义则相反，它面向未来，既是一种乌托邦的理论，又是一种实现乌托邦的实践。可以称为具体的、积极的乌托邦。其根本特征在于：它不提供关于未来社会的任何精确的预言，而是用积极的、有意识的革命改造与旧的幻想对立，提供关于未来无阶级的、解放的、非异化的、现实的知识，并且提供实现它的意志。马克思主义是希望的行动。他赞同正统派的观点，肯定宇宙的物质性，并宣称物质通过内在动力由黑暗进入光明而趋向至善。资本主义条件下的受压迫的工人是社会主义乌托邦的先驱者。人类生存本身取决于他们成功地夺取生产手段，并在以合作和平等为基础的社会中实现人类的本质。马克思主义乌托邦必须积极地把工人引向历史的真理，但是社会发展并不具有必然性，党必须坚决地为实现眼前任务创造适当条件。布洛赫的抽象而神秘的形而上学最初使他支持列宁主义政党和斯大林"面向未来的"试验、清洗和动员。在这一时期得到东德统治集团的容忍，尽管他们之间有

很大的理论差距。后来布洛赫因确信东德类型的共产主义不是他一度期望的乌托邦，所以走向西方，作为一个乌托邦马克思主义哲学家度过余生。与东欧“正统”的唯物主义相比，他更多地继承了古典德国思想的浪漫传统的因素。

C

采集经济（gathering economy） 以采集大自然中天然生长的植物为生的经济。采集经济是最原始的经济，与狩猎经济同为原始社会前期的主要经济活动形式之一。在原始群阶段，人类征服自然的力量十分薄弱，只有一些简陋的原始工具，只能利用自然界现成的东西维持生存。当时人类主要依靠双手使用棍棒和石块，通过采集水果、浆果、根茎、苔藓、真菌、某种类型的泥土，捕捉昆虫、飞禽和鱼，以及猎取野兽等来获得生存所必须的食物。阿伊努人、维达人、布须曼人、安达曼岛人和多数南北美洲的印第安人等都靠采集食物为生。多数采集食物的人群规模较小，每群约50人。妇女通常采集植物和果实，男人从事捕鸟、打猎和捕鱼。没有个体所有制。为了追寻和捕猎野兽，他们经常迁徙。除可能早就驯养的狗以外，这些依靠采集为生者不驯养其它动物。因为他们没有时间去专门从事这样的驯养活动。他们绝大部分的时间都在寻找食物，而且常处于饥饿的边缘。他们没有贸易和内部商业，也没有个人财富或阶级差别。在较近以前，这种生活相当普遍。据估计，人类从事农业以来的时间大约只是其存在时间的1%。

参与观察（participant - observation） 人类学研究中搜集第一手资料的最基本方法。被视为传统人类学田野调查的特征之一，由英国人类学家马凌诺夫斯基创立。它要求观察者在较长时间内置身于被观察者的社区中，通过参加他们的日常活动尽可能地成为其中一员。参与观察有很多优点：（1）它实际上是对无文字民族进行民族志调查的唯一途径；（2）由于调查者长期置身于该社区当中，他就会对当地所发生的事情了如指掌；（3）融入社区生活可以提高调查者的信用度，还可以使调查者对于社区成员的行为更加宽容；（4）调查者可以更加容易地了解当地人的生活方式和风俗习惯；（5）观察所得不是他人的叙述而是第一手的资料；（6）在社区中生活，学习当地的语言可以使调查者更好地从当地人的角度去了解他们赋予文化的意义。通过参与观察，调查者可以了解到被调查社会的结构以及社会文化中各因素间的功能联系。参与观察的不足之处在于：（1）它需要投入大量的时间，

而其中一部分的效率并不是很高；(2) 人类学家不停提问的行为很可能会引起当地人的反感；(3) 向他人解释参与观察也比较困难；(4) 人类学家的出现有时会影响被观察者的行为；(5) 要证明观察者的结论是否正确，事实上也是不太可能的，所以在参与观察中，通常还要采用其他方法，如统计学、家谱学、问卷法、访谈，等等。参与观察是一种矛盾的方法，因为在一定程度上当人类学家参与当地人的活动时，他就不再是进行纯粹的观察了。大量的人类学作品就此进行了讨论。最为理想的是人类学家在这一过程中扮演了两种角色：通过小心控制不停变换着的位置，他们明智的在参与和观察之间来回移动。

操作原则（Performance Principle） 这是马尔库塞在其著作《爱欲与文明》中提出的概念，来源于弗洛伊德，是“现实原则”的变化形式。“现实原则”是弗洛伊德精神分析学的基本概念，又称事实原则。他认为作为人格组成部分之一的自我在最初以追求快乐为目的，通过客观外界的必然性的影响，为了避免痛苦，就要约束自身，不再盲目追求快乐，而遵循现实原则，由此，快乐被减轻或压抑了。现实原则与快乐原则总是相对立的。马尔库塞认为，现实原则与快乐原则并不总是对立的。他把人类社会历史分为两个阶段：第一阶段是近代以前时期，这一时期中为了消除匮乏和建立富裕的技术基础，需要社会统治，人们必须遵循现实原则。在近代开始以后的第二阶段，由于技术进步、物质丰富，社会对人的本能的压抑就越来越不必要了，而这时统治者把某种特殊形式的社会统治以“现实原则”的名义强加在人们头上，与真正的现实原则混为一谈，这便是“操作原则”。操作原则的提出，反映了马尔库塞对发达工业社会中存在的额外压抑的批判。

超级现实主义（super－realism） 产生于20世纪60年代的美国，至今不衰。这是抽象艺术走向物极必反的表现。它在制作上需要高度技巧和精心细致的劳动，但却是容易欣赏和理解的。在绘画上，它所做的就是用颜料把精心拍摄的照片放大，其细腻写真程度甚至超过相机镜头。这是朝向最保守的写实绘画和写实雕塑而来的回流。这种艺术的特性有赖于“意念”，画家并不直接写生，而是试图复制出照相机所见到的东西。超级现实主义雕塑与绘画有所不同，它不必费力去把三维空

间转为二维，因而在再现现实方面就更为逼真，塑像不仅穿真的衣服，还精心配制了特别挑选过的行头道具。脸和其他裸露部分都模仿真人着了色。然而美国汉森的作品与那些以同样方式欺骗我们眼睛的游乐场蜡像不同，它有一种微妙的感情强度－差不多也可以说是讽刺－使得这些塑像比做它的模特儿的本人更令人难忘。超级现实主义引起最平凡的反应，即看到某种物品仿制得极其精微时的惊喜，它是不掩饰地表现了都市社会的悲惨和无奈，因而打动了观众。尤其是汉森为他的几乎乱真的雕塑加进一些深刻的社会意义，如表现殴斗枪杀的场面，流浪街头的乞丐，晚年孤单无依的老人等。超级现实主义是20世纪后期西方民主社会的写实艺术。

成见（prejudice） 德国哲学家伽达默尔的解释学美学概念。指在理解过程中，人无法根据某种纯粹客观的立场，超越历史时空去理解本文和历史事件。伽达默尔认为，历史性是人类生存的基本事实，无论是认知主体还是作为对象的作品都内在地嵌于历史性中。人总是有限的，历史的，总是从历史中某个相对的地点和时间去解释本文。正是理解的历史性构成了我们的成见。他还认为，成见是不可避免的。“不是我们的判断，而是我们的成见构成了我们的在”。理解不仅以成见为基础，而且在理解过程中，又会不断地产生新的成见。成见使得理解不是消极地去复制本文，而是进行一种“生产性的”努力：一方面具有成见的理解活动，使本文产生新的意义，理解的生成性使理解在主观成见中照亮作品，并在作品上打上自己的印痕；另一方面，成见又必须在理解过程中不断检验、调整和修正，从而弘扬合法的成见，显露文本的真理。

《重建历史唯物主义》（Reconstruct historical materialism） 哈贝马斯的一部论文集。1976年出版。共收人12篇论文。作者认为，历史唯物主义对未来社会仍有意义，但需要改变其形式，特别是要跳出斯大林的历史唯物主义的理论框架，运用社会科学的新进化和结构主义的观点重建历史唯物主义，以便更好地达到这种理论原已确定的目标，使其恢复生机，保持永不枯竭的生命力。作者重建历史唯物主义的具体理由和基本内容是：（1）科学技术已成为“第一位”的生产力，剩余价值的独立来源，意识形态和政治控制的特殊形式。生产力的发展

取决于科技进步，与生产关系的变更无关。高科技创造的富裕生活，已使划分阶级的经济基础以及无产阶级与资产阶级的对抗性矛盾不再存在，新的生产方式的建立不再需要通过阶级斗争，因而马克思的阶级斗争学说不能到处被搬用。（2）国家在一切生活领域中的干预及采取的政治经济和法律的调节形式可以保持生产力的发展，晚期资本主义的生产关系仍有生命力，不仅是“合理的”，而且也是“技术上必要的组织形式”，资本主义制度不存在自身无法解决的问题，不需要通过生产社会化来解决它的社会基本矛盾。（3）合法的权力是以执法的职能和法官的地位为核心的，所以应以法官地位的确立来说明国家的形成；国家不再是阶级利益不可调和的产物和阶级压迫的工具，它关心一切享有法律权利的人的普遍利益，保证整个社会的安定，从而成了“一种新的非政治形式的阶级统治”。（4）上层建筑对经济基础的依赖性原理只适用于一个社会向新的发展水平过渡的危机阶段，而不能作为社会本体论来理解。随着国家经济职能的加强，国家和社会已一体化为“社会国家”。（5）用“劳动”和“社会作用”取代生产力和生产关系的范畴。因为历史唯物主义用以概括社会发展水平的生产方式概念不够抽象，要对以诸种生产方式的更替序列来表述社会发展的理论模式作重新构想，皮亚杰的发生认识论的结构主义可以用做对社会发展结构形成过程的分析。总之，哈贝马斯的“重建历史唯物主义”是借口晚期资本主义的新变化，用西方的社会学和哲学以及资产阶级的改良主义来改造马克思历史唯物主义的基本原理。

传统（tridition） 作为传承某种特性的载体，传统如今是个人及社会进行表达、信仰、行为以求在未来提升价值的一个范畴。说某样东西有“传统”含义就意味着它蕴含深意或有价值。然而，从历史角度来看，它的本质是和现代性相对立的，同时会给它的意义带来负担。“传统”给“保护”、“特别对待”、“关怀”提供理论方面的支持。把某些东西划为“传统的”可能表明它能继续存在，并且力量也逐渐变强大。虽然“传统”属于想像的范畴，但它的出现却给社会生活带来重大的影响。说某些东西是“传统的”，也就是运用强大的社会力量来体现它的价值，并且表明它所反映的情况是有说服力的，我们应给予关注。尽管“传统”已在学者中流行了很

长一段时间，并在许多非学术话语中它也是一个重要的术语，但威廉姆斯（Raymond Williams）指出，传统的学术和常识含义随时间而不断改变，因而其是一个很难使用的词。对于那些将文化和历史结合在一起研究感兴趣的学者来说，这个词曾经意味着悠久的历史和部分历史一直延伸到现在的过程。相应地，学者们随之就能讨论是否他们能确定那些东西－实践、信仰、表达－是传统的。要确定那些东西是传统的必须将它和另一个难用的术语“权威性”相联系。对于人类学和民俗学者－特别是19世纪中期和20世纪中期的－来说，传统意味着生逢其时。并且把某些东西说成“传统的”也就是表明它在文化方面的权威性，这是和现代性相抵触的。它的权威性赋予它权力，它也就特别值得关注。在弗朗斯·博厄斯看来，传统、民俗和文化互相交融、重迭，传统和文化有密切关系。至少可以这样说，传统是文化的历史成分。后来他走得更远，以至于将文化和传统当成一回事。在他的阐述中，他指出，“大传统”－带有强烈而正统的历史意识的都市生活方式或复合式生活方式－与“小传统”－通常指“农民”社区式生活方式中的地方性知识－之间存在紧张的关系。虽然“传统”和“持续性”一样能表现时间的深度，但今天的学者并不把它看成是由连续和停滞状态构成的，而是将它当成社会生活中的一个规则，一种用“现在解释过去并表示过去同时留一只眼睛审视未来”的特性。从过去一直到现在，学者们对“传统”的讨论都围绕一条主线展开：传统源于社会规则；社会将它们的文化标为“传统的”，是为了向其灌输意义和真实性。这种“贴标签式”的行为经常让人觉得先前的实践行动的悠久，并且它将过去的意义分量添加到并不悠久的形式和实践中。要说那些东西是“传统的”，即懒并不可靠的实践，使其制度化，使其特质含量更低，并鼓励它进行社会性表演。至少它可以通过反复的表演来迎合社会的需要。同时说某样东西是“传统的”也是一种阐释行为、一种选择或命名方法、一个将秩序强加于混乱的社会生活之上的基本方式。

《传统理论与批判理论》（Traditional theory and criticaL theory） 是霍克海默1937年在《社会研究杂志》上第一次发表的一篇论文。在该文中，霍克海默第一次使用了“批判理论”这一名称代替了法兰克福学派在此之前所使用的“唯物主义”，

并以此作为该学派所开创的新型理论的名称。这篇论文成为了法兰克福学派社会批判理论的纲领。在本文中霍克海默通过对传统理论与批判理论的区分，论述了批判理论的特征、作用及其所要建立的理想社会。他认为传统理论与批判理论的本质区别在于传统理论是处于现存社会专门化劳动过程中，因而奉行同现存社会相协调的"顺从主义"，而批判理论则置身于资本主义再生产和劳动分工的体制之外，对资本主义的基本矛盾进行反思与诘问，它的目的是推翻现存体制和制度。因而批判理论是作为一种破坏性的、否定性的理论出现的。霍克海默以资产阶级的政治经济学、传统的实证主义社会科学同马克思主义的政治经济学批判相对比，论述批判理论与传统理论的区别。资本主义政治经济学把现存的社会视为合理的存在，认为它们的价值是永恒的，并努力完善现存体制的不足。他们貌似将科学知识应用于社会实践中，因而是公平而中立的，然而事实却是在社会实践中科学知识都变成了资产阶级的意识形态的武器，成为了对劳动的剥削、异化等非人化的社会关系的掩盖。批判理论则不会将现实当做合理的、应当的来接受，而是按照其历史根源和关系来理解，历史地、辩证地来考察，从对立的、批判的角度来理解现存社会。霍克海默认为批判理论首先是一种立场，而不是一种特定理论，它与传统理论之间的不同是主体间的不同。批判理论的支持者关心导致不公平的社会发展并以理论的力量对其进行批判、揭露以至于推翻。传统理论与批判理论体现了两种不同的认识论。前者来自于专门化的科学，特别是自然科学，其间存在普遍使用的从属关系，一切变化都被忽略，因而泯灭了活生生的发展。而批判理论则以人道主义为认识论基础，把人看做全部历史生活形式的生产者，将现存社会视为人的存在的对象化。霍克海默认为批判理论作为政治实践的一个方面，必然要与它所隶属的那个阶级的斗争相结合，这个阶级便是无产阶级。霍克海默同时又宣称无产阶级的存在并不是实践批判理论的保证。批判理论只是关注无产阶级所遭受的不公正的待遇，却没有任何拥护它的意义。这一矛盾充分暴露了霍克海默批判理论的软弱性，也正是这一矛盾的预设，使霍克海默所设想的理想社会非常抽象。他认为在理想社会中人变成了自己的主人，没有必然与自由的区分，理论服务于人的解放和快乐，存在普遍的自由。然而由

于否认了无产阶级是批判理论的现实实践的政治力量，使批判理论所要实现的这个抽象的理想社会缺乏现实的途径。在本文中霍克海默对批判理论的论述奠定了法兰克福学派理论的基调。

船货崇拜（cargo cults） 船货崇拜是19～20世纪中期在大洋州的许多土著社会中兴起的一种文化复兴运动，在某些情况下，它还与千年至福运动（millenarianism）勾联在一起（但不应该与千年至福运动如欧洲的弥赛亚运动混同起来）。船货（cargo）这个词指的是由欧洲人占有的外国货物。船货崇拜信仰者认为，这些船货本是属于他们自己的，终有一天，在祖灵（ancestral spirits）的帮助下，这些货物会以巫术－宗教的方式回到他们手中。如在所罗门群岛，土著人相信有一天，一个海浪打来，会淹没岛上所有的村落，而一艘装有大量新式物品和工具的船只将在岛上着陆。船货崇拜是在土著人民与西方殖民者的直接接触过程中发生的，它体现了本土人民试图应付在此过程中出现的一系列问题的努力。这种崇拜首先于19世纪末期出现在巴布亚新几内亚和大洋州。1919年，在巴布亚出现了被称为“威拉拉疯狂运动”（The Vailala Madness）的崇拜，它有破除偶像的因素，这反映了基督教与本土神话信仰相结合的过程。这种运动在第二次世界大战期间获得了新的动力。在1942年，新几内亚西部地区的船货崇拜运动中，整个整个的村庄都模仿军队建制组织起来，有军官和仿造的军事装备，他们希望这些能够变成真正的装备。而在新赫布里底群岛的瓦诺图，约翰·弗卢姆（John Frum）的追随者们在陆地上修造了许多仓库，等待船货自天空降临。所有这些运动都利用传统的习俗、经验和观念。它们的一个共同之处在于，它们都试图调和新的需要与满足需要的手段这二者之间的关系。船货崇拜是本土体系与西方体系的一个非常奇特的融合现象，反映出在本土人民面对外来的殖民力量时的双重心态。一方面，它具有非常明显在的政治含义，在许多运动中，土著人民都以象征抵抗的方式直接指向西方殖民者及其政治经济的支配；与此同时，大部分船货崇拜现象需求的却是以西方物品为代表的新式物品或工具。关于船货崇拜运动的研究，有彼得·沃斯利（Peter Worsley）的《号角即将吹响：美拉尼西亚的船货崇拜研究》（1957）、布里芝（K. O. L. Burridge）的《曼布》（1960）、彼得·劳伦斯

(Peter Lawrence) 的《船货之路》(1965)、玛格丽特·米德(Margaret Mead) 的《旧世界的新生活》(1975) 等著作。

《从卢梭到列宁》(From Rousseau to Lenin: studies in ideology and society) 意大利哲学家，新实证主义马克思主义的主要代表人物科莱蒂的重要著作之一。1969 年以意大利文初次出版时名为《意识形态与社会》。1972 年英译本出版时改名为《从卢梭到列宁》。本书是一部论文集，由四大部分，七篇论文构成。它们分别为《作为社会学的马克思主义》、《伯恩施坦和第二国际的马克思主义》、《从黑格尔到马尔库塞》、《作为"市民社会"批评家的卢梭》、《孟德维尔、卢梭和施密斯》、《列宁的〈国家与革命〉》、《马克思主义：科学还是革命》。这些论文涉及了哲学、社会学、经济学、政治学等广泛的领域。主要包括以下基本内容：(1) 马克思的社会研究方法。作者认为马克思通过对资本主义社会的深入探究，形成了自己独特的社会研究方法，其特点在于：①马克思研究的是"这一个社会"，而不是"一般社会"。马克思不是在意识形态的层面上泛泛地谈论一般社会，而是深入地解剖了资本主义这一特定的社会形态，揭示了它运动的特殊规律。恩格斯把马克思和达尔文并列起来，认为前者发现了生物界进化的规律，后者发现了人类历史的演化规律，这实质上是把马克思的研究误解为对一般社会的研究。②总体方法是马克思的基本方法。马克思把资本主义社会看做是一个由各种不同要素构成的有机整体，因此他运用总体的方法，把生产和分配、生产关系和社会关系、经济基础和上层建筑结合起来进行研究。③事实判断与价值判断相结合。马克思在研究资本主义社会时尊重事实、尊重科学，但这些研究及其结论同时又是价值判断，是服务于无产阶级革命实践的理论需要的。④因果性与目的性的统一。马克思不是在哲学上泛泛地谈论因果性与目的性的关系，而是将二者统一在劳动的过程中。⑤逻辑与历史的统一。马克思认为，只有将逻辑的方法与历史的方法统一起来，才能把握资本主义社会的实质。(2) 对马尔库塞革命观的批判。马尔库塞不是将异化看做资本主义社会中雇佣劳动的产物，而是将其看做科技发展的产物。这就使他的革命仅仅局限于科技的层面，成为对科技的批判和否定，这和马克思的社会革命论具有本质的不同。(3) 马克思的政治

思想与卢梭思想的关系。科莱蒂把卢梭的思想看做是马克思政治思想的真正源泉。认为马克思和列宁的政治思想直接继承了卢梭对资产阶级代议制国家的批判以及直接民主、人民主权的思想，除了关于国家消亡的经济基础方面的分析之外，他们并没有增添新的内容。(4) 马克思主义：科学与革命的统一。科莱蒂认为马克思主义必须是一门科学，否则，就不会有科学社会主义，而只有对救世主的渴望和宗教式的希望。要批判资本主义，必须以现实为依据。但是在资本家眼中的现实和马克思眼中的现实是不同的，马克思是从工人阶级的观点出发来分析现实的，这就使它具有了彻底的革命性。(5) 列宁的国家学说。人们往往把列宁的暴力革命论简单地理解为砸碎旧的官僚机器，而忽略了更为重要的是代之以无产阶级民主的新型政权。在科莱蒂看来，社会主义革命并不是要把官僚机器从一些人手中转移到另一些人手中，而是要从一种类型的政权走向另一种类型的政权。

存在先于本质（Existence precede essence） 法国存在主义哲学家萨特在《存在主义是一种人道主义》一书中提出的命题。它基于存在主义"人学本体论"之上。萨特反对雅斯贝尔斯等人认为的人们只有归顺上帝，在临界状况中与上帝交往才能获得自己真实存在的有神论的存在主义。主张上帝是不存在的，一切事情都是可能的，人的本质是由人的自由本身创造的，反对任何决定论。他认为，哲学的基本问题是存在问题－"人的实在"，即自我、自我精神或主观性。从这种纯粹的主观意识出发，把存在划分为外部客观世界的自在存在和人的主观意识的自为存在，自在存在若是脱离了自为存在就是一种荒谬的无意义的存在。人的主观意识、自我存在是不依赖任何东西的，它是一切及其自身可能性的前提和根据。由此出发，萨特对"存在先于本质"作了解释：人之初是无法定义的，因为人之初是空无所有的，人只有存在露面、出场，然后才能表明其自身。人在此后要成为某种东西，是按照他自己的意愿造就的，世界并无人类本性，因为世界并无设定的人类本性的上帝。"人首先是存在着"是指人先是把自己推向未来的存在物，并且意识到自己把自己想像成未来的存在。总之，存在主义的第一原理是人不过是自己造成的东西。具体地说，人是一种单纯的主观性存在；人的本质、人的其余的一切都

是由这种主观性自行制造出来的。存在先于本质指的是人而不是物。物的本质是在它被产生出来之前就被劳动者预先确定了的。如工匠第一次制造剪刀之前，先是知道了它的一切本性，才能制造出来；物本身是一种无意识存在，它要成为某物，具有价值和意义，就必须有意识的作用；即当某物出现之前，它的本质已经存在于人的意识之中了。物是本质先于存在，但惟独人不然，它是存在先于本质，即他不是由上帝或别人来决定自己的本质，而是在“虚无”中用自己的自由意志和自由行动来创造自己的本质，自己决定自己成为什么样的人。人的本质是自我选择决定的，这样就把人与物截然区分开来。萨特之所以提出存在先于本质，其目的是为了通过对人的存在与本质关系的解释来告诉人们，即使是人的本质这种在平常人看来比较抽象的东西，也是由人的自我存在所决定的，进而证明人的自我存在的本体论意义。萨特还认为，由于一切都是可以发生的，上帝并不存在，因而自我是孤独的；人总是时时面临着行为的选择，人处于烦恼之中。

《存在与时间》（Existence and time） 海德格尔存在主义哲学的代表著作。这部著作于1927年最初发表在胡塞尔主编的《现象学与现象学研究年鉴》上。本书已完成的是第一部。在该书的序言中，海德格尔提出了他的哲学的主要任务是说明“在”的意义。（1）他分别考察了追问“在”的意义的必然性、结构和这个问题的优先地位。（2）又谈到了解决这个问题所需从事的工作：这就是考察和分析此在，即以人的存在的考察去摧毁传统本体论。（3）指明自己所用的哲学方法是现象学方法。该书第一部分的第一分类：（1）以时间性为线索，考察了此在的存在方式。认为此在的此在方式不同于人类学、心理学和生物学的存在方式。它的特征在于世界中的存在；“在”本身就显露在此在所在的世界中。之后，海德格尔对世界的特性、此在存在的各种方式、此在的情态、此在的沉沦和真相的显现都作了全面的分析。认为“在”与存在的“真像”或真理有密切的关系。该书第一部的第二分类，进一步分析了第一分类中对此在所作分析的结果；深入分析了此在的死亡对此在生存结构产生的影响，以及给此在跃向真诚的存在提供的可能性；考察了在抉择中怎样把握实存的可能性；怎样听从良心的召唤，怎样把握在良心中出现的潜在的

“在”本身的实存结构。而且借用解释学方法对“操心”和“时间性”等体验作了分析。(2)他还揭示出时间性的体验对超越此在的日常性和世界中的非本真存在状态的意义。(3)海德格尔还考察了历史性、历史、以及世界历史与此在的关系,并将自己关于此在的学说同黑格尔关于时间和精神关系的理论作了比较。(4)他总结时认为,要把握一般意义的“在”本身,就要对此在作实存-时间的分析,这是一个基本本体论问题。《存在与时间》一书是一部未完成的著作。有些学者认为海德格尔后来的思想虽然与该书有很大的不同,但这只是方法上的差异,而实质上追寻海德格尔终身不变的目标-“在”。

《存在与虚无》(Being and Nothingness) 法国存在主义哲学家萨特的代表作之一。1941年,应法国伽里玛出版社的邀请,萨特把长期思考研究的结果加以系统地整理,于1943年出版了这部长达七百多页的专著。另译为《存有与虚无》、《有与无》等。在这部著作中,萨特进一步发挥了海德格尔的学说,在文体上也沾染了这位德国哲学家的缺点:结构拖沓、用语晦涩,而且有许多不必要的重复。萨特在这部书里保留了海德格尔的一个基本命题:个人的存在是世界万物的存在之源,只有通过反思自己的主观意识,才能领悟个人的存在,并进而揭示世界万物的存在;但他对意识的结构又超出了胡塞尔现象学的分析,他把个人自由问题与上述命题结合起来,提出了他的“绝对自由说”,即人是注定要自由的,自由不是人的某种性质,而是人的结构、人的存在本身。这一学说是全书的核心内容和基本线索。该书的副标题是“现象学的本体论”,全书共分四个部分,外加一个独立地讨论本书主要论点之一的导言和一个简短的结论;第一次系统地阐述了萨特存在主义哲学的基本原则,表现了他前期的思想特点;力图通过论述人的存在、选择、自由、责任和人的困境以及描述实际境况来显现出“人的实在”的基本结构。(1)“序言:追问存在”。以现象学的方法对存在作了所谓本体论的证明并讨论了自在存在的问题:哲学研究必须消除主客、内外、本质现象对立的“麻烦的二元论”,以“现象一元论”来取代之,必须把存在物还原为一系列现象。现象有自己的存在,存在在意识之前就在,并且只是在。意识是由某物支撑的,但意识由自身而存在,反思前的意识使反思的意

识成为可能，存在使认识成为可能。(2)“第一部分：虚无的问题”。包括两章：“否定的起源”、“自我欺骗”。存在包括自在的存在和自为的存在两部分。自为的存在即是非实体的意识存在。意识是虚无的，虚无的意识指向并揭示世界和事物；揭示即是否定，否定把自身和事物分开。意识有一种不断形成否定、选择自己的可能性。因而人是自由的，人的自由存在先于本质。(3)“第二部分：自为的存在”。包括三章：“自为的直接结构”，“暂时性”，“超越性”。自为具有三重直接结构：事实性－自为是被抛入偶然性境况中的存在，自为作为一种存在总是其所是、不是其所不是；价值性－自为总奢望与自在合一，但又无法实现，自为总是作为价值而存在；可能性－自为作为存有的缺乏而存在，人总是还不是、可能是，人凭借选择其可能而成为自身。自为在不断的自我超越中，使现在成为过去，又不断从现在飞向将来，从而形成总体性的暂时性的构成结构。(4)“第三部分：他为的存在”。包括三章：“他人的存在”、“身体”、“与他人的具体关系”。他人在世界上存在着，人不仅是自为的存在，也是他为的存在，即自我总是被他人看做身体而成为他人的对象，而我又要把他人对象化而肯定自我，以便恢复自己的自由，人与人之间相互关系的本质不是共在，而是冲突。(5)“第四部分：拥有、作为和存在”。包括两章：“存在与作为：自由”、“作为与拥有”。人通过作为和拥有来同化存在，成为自身。自由就是存在，自由是作为的第一条件，人是作为的总体。人只是在境况中才是自由的，人的自由是绝对的，因为它总不遭遇自己的限制，因此人对他的选择要绝对负责。人追求自为与自在的完全合一，成为上帝，但这是徒劳无益的，人是无用的热情。(6)“结论”，包括两章：“自在与自为－形而上学概要”、“道德的前景”。自在与自为并非双峰对峙，二者原始地由一种综合联系起来，这种联系正是自为本身。自为是存在中一个微小的虚无化，但它足以使自在发生剧变，剧变的结果是世界的产生。本体论和存在的精神分析使我们窥见到一种可以对境况中的人的实在负起责任的伦理学，它向道德主体揭示他就是各种价值赖以存在的那个存在，从而意识到自己的自由，并在烦恼中发现自己是价值的惟一源泉。萨特写作本书时，正是第二次世界大战法国沦陷的关头，他强调人是自由的，人必须为自己的选择负责，从而批驳了

"历史合理性"造成的随遇而安所产生的投敌卖国行为。从实质上看，存在主义反映了人们对二战后世界的失望，对现存价值观念的怀疑。它在哲学伦理学上表现了两重性：一方面，强调人是绝对的自由；另一方面，又强调人的选择的重要性。他强调人应该对环境负责，又强调没有一个环境能给人比在另一个环境下更多的自由，从而客观上为法西斯统治作了辩护。他的哲学既充满了对人自由的乐观主义的肯定，又有世界荒谬、人生苦恼的悲观主义情绪的流露。

存在主义的马克思主义（Existential Marxism） 是西方马克思主义中把马克思主义人本化的哲学思想流派。它致力于综合存在主义与马克思主义。其内部有两种倾向：一种以列斐伏尔为代表，从马克思主义走向存在主义；另一种是以梅劳－庞蒂和萨特为代表，用存在主义融合马克思主义。大致经历了四个发展阶段：（1）20世纪20年代，海德格尔的学生和助手马尔库塞力图从《存在与时间》的角度研究马克思的著作，开创了以存在主义解释马克思主义的先河。1932年他在《论历史唯物主义的基础》中对马克思的《1844年经济学哲学手稿》作了存在主义的解释，哈贝马斯称他为"第一位海德格尔的马克思主义"。（2）列斐伏尔继承马尔库塞，综合了存在主义与马克思主义，代表作有：《辩证唯物主义》、《日常生活批判》。其主要思想是：把日常生活作为哲学思考的主要对象，考察了发达资本主义的社会异化现象，形成了独特的日常生活批判理论，认为异化根源于人的本质之中，根源于人与自然的关系之中。人类产生的过程是逐步脱离自然界的过程，同时也是被自然制约的过程。消除异化就是努力克服人存在的分散性、片面性和神秘性，争取实现人的存在的总体，即总体的人。（3）二战以后，梅劳－庞蒂写下了《人道主义与恐怖》和《辩证法的历险》等书来指责列宁、斯大林的思想以及苏联的社会实践，推崇马克思本人的早期思想，主张马克思的社会批判理论是不可超越的。他对存在主义作了改造，用以批判僵死的教条化的马克思主义。强调马克思主义并不是一种历史决定论，也不否认革命暴力的作用，真正的马克思主义是西方马克思主义。认为作为西方马克思主义传统的代表卢卡奇恢复了意识形态的作用，其著作《历史与阶级意识》是西方马克思主义的圣经。（4）存在主义的集大成者

是萨特。1960年，萨特出版了《辩证理性批判》一书以及先前发表的《存在主义与马克思主义》一文，奠定了存在主义的马克思主义的理论体系。他主张用存在主义的存在代替马克思主义的物质第一性这种以物决定人的学说；用存在主义的人学辩证法代替马克思主义的唯物辩证法，即辩证法仅仅属于一种支配着人的实践的非理性的意识活动，且只能在整体中存在；用历史人本学代替马克思主义的历史唯物主义，认为个人的实践具有能动性，他既能克服自然物质的必然性，又构成了全部的社会关系。实践是非理性的心理活动以及受这种心理活动所支配的盲目的自由行动；社会历史发展的目标是虚幻的，前景是渺茫的，真实的东西只是个人的活动和个人的实践。

《存在主义还是马克思主义?》

(Existentialism, or Marxism) 匈牙利哲学家卢卡奇在苏联工作期间完成的学术著作，1948年发表。全书由四篇论文组成：(1)"资产阶级哲学的危机"；(2)"从现象学到存在主义"；(3)"存在主义道德的破产"；(4)"列宁的认识论和现代哲学问题"。如果说，《青年黑格尔》是作者从马克思到黑格尔的一种理论追溯的话，那么本书则是他对当代哲学思潮，特别是存在主义思潮的一种批判性反思。作者认为，在当代哲学中，旧唯物主义已经被克服了，客观唯心主义被以存在主义为代表的主观唯心主义所取代，但主观唯心主义又由于失去对未来的信心而完全陷入悲观主义。于是哲学上的论战就获得了新的形式：在存在主义与辩证唯物主义之间展开了。本书的基本内容就是从辩证唯物主义的立场出发，批评存在主义在本体论、认识论、道德领域以及在虚无主义等方面的错误见解。由于作者写作该书时，认真学习了列宁的哲学著作，特别是《唯物主义和经验批判主义》一书，深入地钻研了青年黑格尔和青年马克思的著作，所以本书对西方哲学思潮的批判和评论大多是击中要害，具有较充分的说服力。

《存在主义是一种人道主义》

(Existentialism is a humanism) 法国存在主义哲学家萨特的主要哲学著作之一，1946年出版。这本书基本上是《存在与虚无》的通俗简本，但从本体论的分析转向了伦理学的说明，并对《存在与虚无》中的某种观点作了重要的修正。萨特在此书中明确强调：存在主义是一种人

道主义，存在主义的人道主义是使人的生活成为可能的学说。存在主义特别强调了人的自由性，强调人的实践是存在的前提和基础；每一真理和行动都包含有人的背景和主观性。存在主义的第一原理是人首先存在、出场，然后才说明、界定自身，人是自己来造就的；人的存在先于本质。人要对自己的存在负责，也要对一切人负责，每个人在选择了自己的形象时，同时也选择了人类的形象。存在主义强调了具有现实内容和其积极意义的烦恼、孤独和绝望等情绪的意义。烦恼是人由于意识到自身是自身及人类的选择者和立法者而无法避免的深切的责任感；孤独是在没有上帝、没有决定论的世界里，人面对含混的价值，自己创造自己所必然伴随着的情绪。绝望是人投入自由和可能性的境况所采取的态度：除了行动，没有现实；不抱希望，尽力而为。存在主义是一种给人尊严的理论，它强调人的主体性。和《存在与虚无》不同的是，萨特认为主体性不是个人实践意义上的，而是人在我思中发现了自我也发现了他人。他人的存在对于自我存在及自我意识是绝对必要的；这个世界虽没有人类共同的本性，但却有人类的共同条件，所以这个世界是“主体通性”的世界。存在主义也是一种与众不同的人道主义。它强调人的主观性和超越性；人是自己的立法者，人只有自己的主观性的世界，人造就自身、目的并不在于返回，而是走出自我，并于其中追求超越的目的。就此而言，存在主义是乐观主义，是一种行动的哲学。这本书也一改《存在与虚无》的晦涩、风格简洁明快、通俗易懂，成为被人引证最多的存在主义的哲学著作之一。

D

大传统（great tradition） 是指一个社会中占优势的文化模式，尤其是指体现为都市文明的文化模式。此概念由美国人类学家雷德菲尔德于1956年首先创用。他在研究复杂社会的过程中，为了对比拥有社会精英及其所掌握的有文字记载的文化传统的都市社区和保持有大量口传的、非正式记载的文化内涵的乡村社区的不同，创用了大传统与小传统这两个概念。他认为大传统和小传统是文明社会的两个方面，前者指都市文明，后者指地方性的社区文化。这种区分为人类学从事复杂社会的研究提供了便利，但也受到了一些批评。批评主要集中在雷氏对两种传统的职能看法上。雷德菲尔德认为，小传统的各种因素往往是由大传统进行解释的，大传统创造了文化，小传统只是简单地接受而已。但许多人类学家经过实地研究认为这种说法不妥。如马里奥特在研究印度村落的宗教仪式时，就发现有许多文化因素，如某些地方宗教仪式，经由小传统使之普遍化，再由大传统而纳入宗教经典，然后再传播至更大范围的。因而大传统与小传统之间的关系分析并非如雷氏所说的那么简单，而是极为复杂的。概括地说，大传统是某种优势文明的文化形态表现于宗教、文学、艺术等的传承规模。是与地方性社区的小传统相对而言。无论从文化形态的数量、还是质量上考察，大传统的文化系统都显示出一种稳定、成熟、恢宏的气势，使这文化的代代传承不易被别的文化冲击所打断。生活其中的人，传统性根深蒂固，一般不易发生剧变。

大拒绝（gross refusal） 这是马尔库塞针对发达工业社会的种种弊端所提出的一种政治性的斗争战略和策略。所谓大拒绝就是同“现有的一切东西进行完全的、彻底的、绝对的决裂”。马尔库塞认为，当代社会现存的一切越来越不符合理性，繁荣带来的是异化，科学技术的进步带来的是对人的本能的压抑。统治者利用各种高科技手段制造“虚假的需求”，来麻痹广大人民群众，使整个社会日益出现“一体化”趋势，也使人们在高消费社会中迷失自己的本性，以此来同化社会的反抗力量。发达工业社会的异化空前严重，它不仅存在于经济领域，而且已经渗透到人的意识，甚至无意识领域，人们在不知不觉中就受到

统治者的全面操控。因此马尔库塞号召人们要彻底否定并摧毁一切现代文明，进而摧毁这个建立在现代文明、科学技术之上的社会制度。他号召人们拒绝对暴君式统治者的服从、拒绝议会、拒绝宽容，拒绝一切流行文化，以示对现状的抗议。并不断用武力手段向资本主义进行挑衅性的进攻，迫使它撕下民主的伪装，用鲜血使大家觉醒。

单面性（one - dimensionality）

这是马尔库塞在他的著作《单向度的人》中阐发的中心范畴，是他的社会批判理论的基础概念，也是他对发达工业社会意识形态进行研究的成果。他用此概念指出发达工业社会的意识形态对社会革命所起的阻碍作用，批判发达工业社会中思想、社会和人的现实异化状态。“单面性”（又译“单向度性”）是指遵从现存的思想和行为，缺乏批判向度和超越现存社会的可能向度。随着当代资本主义科技的发展，技术已经渗透到经济、政治、文化等各个领域，成为社会的新的统治工具。它不断利用大众传媒和各种宣传手段制造“虚假的需求”，使人们在不知不觉中就按照广告宣传去消费、休闲、娱乐，“一体化”趋势迅速在全社会蔓延。管理的效率和力量压倒了个体需求，个体渐渐地失去原来还曾有的对批判理性的追寻，这样便产生了“单向度的社会”和“单向度的人”。在“单向度的社会”中，无产阶级和资产阶级这两大基本阶级的利益得到了调和，甚至其界限趋于消失，以前的对手现在却联合起来了。工人和老板欣赏同样的电视节目，游逛同样的娱乐场所，这就使劳动者的态度和意识发生了重大的变化，精神内在的否定力量与理智的批判虽然被剥夺了，人们却没有感到丝毫的痛苦。工人阶级也渐渐成为现存制度的维护者。结果使蕴涵在社会政治、经济、思想、文化等方面的否定因素被同化，社会成了没有对抗的社会。而“单向度的人”是指已经或正在丧失个性、自由和超越、把握自己命运的能力的人。由于社会塑造着人们的渴望、价值，甚至操纵着人们的重大需求，在发达工业社会里，私人空间、否定向度和个性都正在萎缩。单向度的人既无法对抗统治，也不会自主行动，他认同于大众行为，模仿并顺从它，缺乏真正的自主行为能力，屈从于日益增长的总体控制。马尔库塞认为，单向度的人为获得当下满足而付出的代价就是放弃自由和个性。不仅如此，在单向度的社会中，文化思想也变成单向度的了。

"单向度的思想"主要指以形式逻辑和实证主义为代表的非批判思想，它与批判的思想相对。非批判思想从现存的思想和行为中获得它的信念、标准和价值，而批判的思想则追寻超越的思维和行为方式，以此创造一种批判的立场。这种批判的立场要求一种否定性的思维，它以一种更高的可能性、透彻的洞察力去否定既存的一切思想形式和现实。批判理性是一种创造原则，它是个体解放和社会进步的源泉。然而现代工业和技术理性的发展，却破坏了它的根基。马尔库塞认为，社会变革力量和批判意识的丧失，社会政治、经济，以及思想上出现的这种单向度性，可以说是发达工业社会的最杰出的"成就"。马尔库塞对发达工业社会表现出来的单面性表示了强烈的愤慨，并且在进行深刻批判的同时，试图找到一条克服单面性，实现人类解放的途径。尽管马尔库塞对这一前途并不持乐观态度，但他还是号召人们通过"意识革命"、"本能革命"，拒绝、反抗发达工业社会带来的全面异化。

《单向度的人－发达工业社会意识形态研究》（One－dimensional man）又译《单面人》，是马尔库塞的一部代表性学术著作。1964年在英国和美国用英文出版，后被译成德文、法文、中文、罗马尼亚文等多种文字，在世界范围内有广泛影响。这是马尔库塞影响最为广泛的一部著作，被称为青年学生造反运动的教科书，黑格尔主义的马克思主义的又一部代表作。这部著作的基本思想是对当代发达工业社会，主要是西方发达资本主义社会和苏联社会主义社会的经济、政治、文化思想进行全面的批判性分析，指出在发达工业社会里，社会统治已不仅局限于经济方面，而成为全面的控制，个人已经或正在丧失个性、自由、拒绝能力和把握自己命运的能力，丧失否定性和批判意识，成为只知道顺从现存的思想和行为，缺乏批判向度和超越现存社会的潜能的单向度的人。全书共十章分为三篇。(1)"单面社会"。全面分析了当代发达工业社会在政治经济、文学艺术、语言文字中的同化与整合趋势，认为当代发达工业社会的最大特点是技术统治吞并了社会的一切领域，甚至成为政治控制的工具，技术理性正替代政治理性而成为新的控制形式。生产、消费、文化、思想政治领域都处于封闭之中，批判意识正被消费意识和享乐意识而取代，单面性深入到了人的精神深层甚至本能中，一切超越因素都受到排斥。

由于独立思考，自由意志和政治反抗等批判功能日益丧失，发达工业社会正在从人在物质和精神方面都有所需求的双面社会，变成物质上不断得到满足，精神上得不到发展的单向度社会。而这样一个丧失了批判思想、没有反对派的单面社会，有效地遏制了社会的质变，同化了社会的否定和颠覆力量。在这种社会中，人取得了愈来愈多的物质自由，却无处不在社会秩序的控制之中，人在无尽的消费中迷失了自我，成为只有物质欲求而没有精神独立性的单向度的人。(2)“单面思想”。该篇以形式逻辑和实证哲学为批判对象，认为亚里士多德创立的形式逻辑，正是出于普遍的控制和计算的需要，才在发展物质工具和精神工具的过程中形成。要求思想服从同样的计算和推论的一般规律，使人从不协调的实际中创造理论的和谐。这种逻辑适用于理解“现实的就是合理的”思想方式，是一种为实现全面控制而发展的智力工具，一种统治逻辑。在英美流行的以维特根斯坦、奥斯汀、赖尔为代表的日常语言哲学，把哲学当做描述语言、治疗语言的工具，而经过加工和矫正的普通语言，失去了相互冲突的意义，使思想与现实保持一致，这样多面语言变为单面语言，否定思维变为肯定思维。这种哲学实质上是毁灭批判性、接受现状的单面哲学，从而成为社会压抑机器的一部分。他把现代哲学的科学主义倾向等同于实证主义，又把实证主义等同于理论上的操作主义，再把理论上的操作主义等同于实践上的操作主义。他认为这种科学哲学不过是异化了的、反过来奴役人的、单面的科学的哲学表现。(3)“抉择的机会”。该篇论述了摆脱单面性的途径。指出为消除发达工业社会的种种弊端，历史的抉择就是揭露现存制度合理性背后的不合理性，进行一场彻底摧毁现存社会的革命。马尔库塞认为由于绝大多数人尤其是工人阶级正在把受支配的生活当做美好的生活，已经由社会变革力量变为社会认同力量，所以应由新的历史主体，即尚未被社会同化的知识分子承担变革社会的责任，帮助群众从一切灌输、操作中解放出来，实现自主性，最终建立一个自我决定的、理性和艺术统一的社会。由于单面社会的极权主义趋势已使各种传统的抗议手段变得无效，而要用新的“大拒绝”的斗争方式，对现存的一切实行彻底的决裂，需以“人类最先进的意识”－社会批判理论为指导，马尔库塞在这里分析了哲学的历史制约性及其在当前条件

下的可悲结局。哲学受制于其所处的时代，从前的社会还具有否定的一面，哲学往往能站在时代的前列，否定既定的社会，指出社会前进的方向，而现代社会的一切已与既定秩序同化，再也不存在否定与超越因素，人们的抗议不但不能颠覆该社会，反而通过适当调整和让步，促进了社会的巩固。只有批判理论才提出了对现存秩序的种种批判和可供选择的机会。但它却不能明确回答到底能否冲破现有压抑而使现存社会体制崩溃，也没有提出建设一个新社会的有效途径。它只持否定的观点，对能否成功没有任何把握，替代单向度社会的希望十分渺茫。但是马尔库塞仍然号召人们唤起否定意识，为没有希望的希望而奋斗。

道格拉斯（Douglas, Mary 1921～　）1921年生于意大利，在伦敦一所修道院（Sacred Heart Convent）接受基础教育，然后又进入牛津大学学习，于1943年获得经济学学士学位。曾到英国殖民部（Colonial Office）工作了一段时间，战后她返回牛津大学，师从埃文斯－普里查德学习社会人类学，同时前往比利时领属刚果的莱利人（the Lele）中间作田野调查，并于1951年获得博士学位。从1951～1977年，她先后在牛津大学和伦敦大学学院执教人类学。1977年后，她移居美国，此后先后任塞济基金会文化调查部部长以及西北大学、普林斯顿大学等研究机构的人类学教授。1988年，她返回英国伦敦居住，至今仍在从事人类学研究。道格拉斯既是一位伟大的女人类学家，也是少数对整个人文学科产生重大影响的人类学家之一。道格拉斯的研究领域十分广泛，从刚果、扎伊尔的部落文化，社会学所关心的"制度"问题，到经济学的"货币"、资本主义的"风险"文化，她都作过深入的研究。不仅如此，她最杰出的一项贡献就是对西方学术传统中被认为属于"神学"领域的《圣经》文本所作的分析。她的主要著作有：《卡塞的莱利人》（1963）、《纯净与危险》（1966）、《自然的象征》（1970）、《隐晦的意义》（编著，1970）、《风险与文化》（1982，与艾隆·威尔达维斯基合著）、《制度如何思考》（1986）、《思维类型》（1996）、《迷失的人》（1998，与斯蒂芬·内合著）和《作为文学的〈利未记〉》（1999）。道格拉斯通常被视为新结构主义的代表，她的人类学理论主要有三个来源，一是英国社会人类学的经验主义传统；二是法国列维－斯特劳斯的结构主义；三是法国涂尔干传统的比

较社会学。她主张把符号－语言法则的分析贯穿到社会分析中去，揭示社会运行的象征逻辑，因而在她的研究中形成两个关切点，“象征”与“社会”。这以她最著名的作品《纯净与危险》为代表，在这本书中，她分析了不同文化对“亵渎”的规定和某些食物的禁忌。她通过分析《利未记》中关于可食性动物（“肮脏的”）与不可食性动物（“洁净的”）归类，来探究社会秩序是如何通过象征方式构造起来的。她尤其关注“畸形物”在文化秩序中所起的作用。但道格拉斯的理论也遭到一些尖锐的批评，认为她的认识论脱不了有源于法国社会学年鉴学派的“社会决定论”的嫌疑。但无论如何，这种新结构主义的研究不仅影响了一批人类学家，也深刻影响到人类学之外的人文学者。

德拉－沃尔佩（Della－Volpe, Galvano 1895～1968） 意大利哲学家，新实证主义马克思主义的创始人和主要代表。1895年出生于波伦亚附近的伊莫拉。1920年毕业于波伦亚大学。1929年任波伦亚大学现代哲学史讲师。1938年任墨西拿大学哲学史教授。20年代，他在哲学上研究的焦点是批判地调和金蒂雷的唯心主义、实在主义和克罗齐的历史主义。30年代，他致力于对休谟和黑格尔的研究，40年代起，他对法国的哲学家，尤其是卢梭的政治思想进行了深入的研究。这一研究诱发了他对马克思的政治思想和哲学思想的浓厚兴趣。1944年加入意大利共产党。1957年从事意大利共产党的主要文化刊物《社会》杂志的编辑工作。1962年《社会》杂志编辑部被解散后潜心于理论研究。1965年退休。1968年去世。德拉－沃尔佩在理论上一反第二次世界大战前西方马克思主义的人道主义和黑格尔化的倾向，力图从实证主义和新实证主义的立场上来理解马克思，重新强调马克思主义的科学性。他认为马克思的思想代表着同黑格尔辩证法的完全决裂，是从思辨的哲学走向经验的实际的过程。马克思的方法也不再是黑格尔的“思辨辩证法”，而是一种具体－抽象－具体的“科学辩证法”。德拉－沃尔佩批判了以卢卡奇等人为代表的“新黑格尔主义的马克思主义”，主张把马克思主义同现代科学的逻辑统一起来，声称要通过对历史唯物主义的重新解释，使之再次成为能够进行真正的阶级分析和预言的认识工具。德拉－沃尔佩的理论对意共左翼知识分子以及整个意大利思想界都产生了持久和深远的影响，被称

为战后意大利最有影响的马克思主义哲学家。德拉－沃尔佩的主要著作有：《逻辑是一门实证科学》、《卢梭和马克思》、《趣味批判》、《当代思想批判》以及《论辩证法》等。

德勒兹（Deleuze，Gilles 1925～1995）　法国哲学家、后现代主义思想家。毕业于巴黎大学哲学系，后任巴黎第八大学哲学教授。在哲学上，受到第二次世界大战后的存在主义、结构主义、后结构主义、弗洛伊德主义的影响，并采纳马克思主义的一些观点，形成自己的独特哲学。认为哲学的最积极作用在于批判，德国尼采是哲学批判任务的完成者，这表现于他批判了所谓的真正的哲学和真正的道德。认为哲学实质上就是价值论，即重估一切价值，一切有价值的哲学都是创造概念，哲学史就是创造概念的历史。提出差异与重复的理论，认为真正的哲学是差异的出现，差异是空间的外在性和时间的相继性。差异与重复联系在一起，差异在重复中产生，并通过重复表现。重复不是同一物的再现，而是有差异的再生，在差异中不断向上发展。反对奥地利S．弗洛伊德及马尔库塞等对奥狄浦斯情结的解释，认为无意识中的奥狄浦斯情结就是欲望，人在欲望中生活，人就是一台欲望机器，它由工作器官、无器官的躯体和二者的联系部分主体构成，即主体以躯体为依托通过工作器官而实现其欲望。欲望可能受到内部和外部的压制，内部压制来自躯体、外部压制来自社会。这种观点被称为欲望哲学，它一定程度上消除了精神分析学的神秘性，把人的本能的欲望冲动与社会生产联系起来。主要著作有：《差异与重复》(1968)、《反奥狄浦斯》(与加塔利合著，1972)、《福柯》(1986)等。

德里达（Derrida，Jacques 1930～　）法国哲学家兼文学理论家。生于阿尔及尔。在法国长大并完成高等教育。曾在巴黎高等师范学校教书，并长期担任耶鲁大学客座教授。现为法国社会科学研究所研究员，并任美国厄湾加州大学客座教授。德里达虽然不是专门的文学批评家，但他的哲学著作，尤其他鼓吹的解构主义，都对文学研究产生了巨大影响，甚至有人说他是文学研究中的“催化剂”。德里达的思想核心是打破西方的形而上学传统，打破二元对立的思维模式。他认为，“逻各斯中心主义”是一种幻想，因为任何符号都不能成为充分的存在。他用自造的术语“差延”（详见“差

延”条）表示符号的分裂性质。“差延”包括差异和推延双重含义。差异是空间概念，符号由一个差异系统产生，在这个系统中差异是分离的；推延是时间性的：“能指”无止境地推迟“存在”，如查字典时一个能指的所指又会成为能指的循环过程。这种差延破坏人们喜欢保持一个中心的思维模式，提出了“写作”（语言表达）的不确定性。德里达用“替补”（supplement）表示“说话”与“写作”间的不稳定关系：写作不仅补充说话，而且替代说话。他认为，写作有三个特征：（1）写出来的符号是可以重复的记号，不仅在具体语境里发现记号的主体不出现时可以重复，而且特定的接受者不出现时也可以重复；（2）写出的符号可以打破它的“真正语境”，可以在无视作者意图的不同语境里被阅读，也就是说，任何符号或一连串的符号都可以“移植”到另外语境的话语当中，像文章中的引语那样；（3）写出的符号在两种意义上发生“分离”或“拉开距离”。

德曼（De Man, Paul 1919－1984） 美国文献批判理论家。耶鲁学派（或称解构主义）创始人之一。生于比利时安特卫普。1947 年移居美国。1952 年才开始大学研究生学习，1960 年获哈佛大学博士学位。此后多年在耶鲁大学任教。德曼步入学术界不久便引起人们的注意；从 60 年代末开始，他逐渐成为美国学术界的一个重要人物。主要原因是他较早地提出欧洲哲学对美国文学研究的重要意义，通过自己的理解比较系统地阐述了一些欧洲理论。他早期受萨特存在主义影响，后来转向由胡塞尔和海德格尔发起的现象学批评；但他的代表作品却主要根据尼采的哲学和德里达的解构主义思想写成。他与耶鲁的同事 J. 希利斯．米勒和杰弗里·哈特曼共同建立了美国的耶鲁批评学派。德曼的主要著作形式是哲学－文学论文。他的作品几乎都是论文集，包括《盲目与洞察》（1971）、《阅读的寓意》（1979）、《浪漫主义的修辞》（1984）和他去世后出版的《对理论的抵制》（1986）。在《盲目与洞察》里，德曼提出批评家的洞察与其盲点一致，洞察与形成某种转折点的错误不可避免地交织在一起；洞察引起某种转折点，这转折点就是盲点，它被进一步的批评消解，而消解又会被新的消解再次消解。在《阅读的寓意》里，德曼又把形成转折点的错误称做隐喻，他认为相似总是掩盖着差异；细读揭示的不是一个有机的整体，而是无法解决的

矛盾；当掩盖的伪装在细读中被剥去时，语言中出现的空白就会被揭示出来。因此德曼认为，阅读不是选择某种解释，而是对肯定和否定的认识，最终的理解是语言深不可测，修辞或转义将意图分解，或者说语言不可能表达确定的意图。《阅读的寓意》集中反映了德曼的理论见解。

《德意志悲剧的诞生》（the Origins of German Tragic Drama）　本雅明的早期著作，1928年出版。作者在书中系统地阐释了独具特色的美学批判方式：寓言式批评，这一批评方式成为本雅明对当代文学、诗歌著作进行美学批评的主要手段。而该书本身就是一部用现代艺术观照戏剧历史的美学著作。在本书中本雅明通过对德国17世纪巴罗克时期的悲哀剧的分析来表达寓言式批评的特征。17世纪的悲哀剧产生于"三十年战争"带来的巨大灾难。世界变成一片残破的废墟。剧作家从这一废墟中看到世界的不和谐，从而在创作中将灾难性、零散性、片段性、破碎性、不连贯性等等艺术意象注入戏剧之中，形成悲哀剧的主题。通过舞台上呈现的废墟、死亡、尸体等形象来展示现实中的废墟与死亡。本雅明指出这一悲哀剧实质上是对当时社会现实的寓言。本雅明在分析悲哀剧的同时意指的却是20世纪的现代社会，这本身也是一种寓言。20世纪世界大战过后的社会现实与17世纪"三十年战争"之后的现实有着相似性，因此本雅明在对德国17世纪悲哀剧的寓言式考察的同时，实际上表达了对本世纪战争所带来的灾难与痛苦的感受，以及对其深深的批评。更为重要的是本雅明通过对悲哀剧的分析，系统地提出寓言式批评的原则：残破性、与对象的不一致性以及寓言作为一种赋予对象以意义的过程，实质上是展现寓言者自身的理论倾向。这些寓言式批评的基本原则成为本雅明在以后的理论中反复实践的原则。《德意志悲剧的起源》成为本雅明寓言式批评的理论起源。它通过对"寓言式批评"的一系列原则、思想的阐述拯救了"寓言"本身，使寓言成为隐蔽知识王国的钥匙、赋予事物以新的意义的同时，透过现象发现隐蔽在其后的新知识。创造了新的美学批评方式，在该书中通过对悲哀剧的分析实践了这些原则。在本雅明的理论发展中，《德意志悲剧的起源》具有重要的地位与价值。

东方学（orientalism）　东方学作为有着一个特别意义的概念是和

一个人的名字联系在一起的，这个名字就是爱德华·萨义德（Edward Said 1935～）。他出生于耶路撒冷，巴勒斯坦人。早年即随父母移居黎巴嫩，后在欧洲诸国迁徙不定。他曾经在美国求学，1964年获得哈佛大学博士学位，后到哥伦比亚大学英文系任教。代表作有《东方学》、《世界、文本、批评》、《文化与帝国主义》等。萨义德之所以重要是因为，他打破了西方自由主义学术传统所建构起来的一个神话，这个神话所叙述的是：西方对西方以外的文化的研究，既保持了应有的客观性，同时也坚守着对纯粹知识的追求。但萨义德恰恰认为所有这些的学术实践，或者统称为“东方学”的东西，实际上都跟权力技术的运作有着极为密切的关系，进而他主张所有学者的学术研究都会受到特定的历史、文化以及制度的影响而不能够自主。这些历史、文化以及制度的影响因素，在某种意义上，都跟一个社会的政治和意识形态有着相互制约的关系。如果抛开这一向度的分析，或者说抛开观念、文化和历史的权力支配的分析，所有的分析都是不完全的，甚至有可能是虚构的。在把知识与权力联系在一起进行思考时，知识不过是一种话语形式，是权力运作的一种表现形式。萨义德恰是在这一点上承袭了福柯的理论，认为在西方社会中生产出来并构成为一个学术圈子的有关“东方”的知识或者说“东方学”，不过是殖民权力的意识形态上的伴随物。萨义德的东方学并非是讲述西方以外的文化是什么，而恰恰是要说明西方人是如何对这些非西方的文化，特别是其所说的东方文化给以表述的。这是一门伴随着西方人侵入到近东以后所出现的一门学科，这门学科的出现受到西方的语言学、历史学、人类学、哲学、考古学和文学的共同支撑。萨义德认为，所谓的“东方学”，实际上就是一种思考的方式，它是根基于“东方”与“西方”这种本体论和知识论基础之上的。在一定意义上，东方学借助的是一种西方的支配方式而对非西方社会的支配。这种支配不完全是暴力的，而是意识形态的，是通过文化实践的过程而施加的一种支配，比如通过著作家的撰述，通过讲授有关东方的知识以及通过重构非西方社会的历史而实现这一过程。

东欧新马克思主义（New Marxism of east Europe） 也被称为人道主义的马克思主义。它不仅是在与苏联意识形态的反抗和斗争的冲突中

发展起来的，而且也是在现代西方哲学、特别是西方马克思主义思潮的影响下成熟起来的。胡塞尔、海德格尔、伽达默尔等哲学家都是他们认真研究并汲取灵感的对象，著名的西方马克思主义者卢卡奇、弗洛姆、马尔库塞、哈贝马斯等人的著作和思想都对东欧的新马克思主义者发生了直接的、重大的影响。作为一股独立思潮，它出现在苏共二十大之后。从苏共二十大到二十二大，在反对斯大林的“个人崇拜”的同时，人道主义作为一个明确的口号被提出来，在苏联和东欧激起了巨大的反响。在苏共二十大召开的同一年，波兰爆发了要求政治自主权的十月运动，匈牙利出现了声势浩大的非斯大林运动，运动虽然失败，但它作为一种新的理论思潮却酝酿成熟。从50年代中后期起到60年代，在东欧出现了东德布洛赫的乌托邦主义的马克思主义、南斯拉夫的实践派、波兰的哲学人文学派、捷克的存在人类学派、匈牙利的布达佩斯学派等，受到官方马克思主义的压制。1968年布拉格之春与苏军入侵捷克，这些学派与官方斗争激烈。从60年代到70年代，极少数人因悲观失望而抛弃了马克思主义，其余的人继续运用马克思主义的观点研究现实，在国际上产生了广泛影响。由于共同的政治制度和地域条件以及文化所面对的一些共同的问题，东欧新马克思主义具有以下共同的哲学见解：（1）对苏联和东欧社会主义模式的经济制度、社会结构、行政管理体制、国家和意识形态等问题进行了全面的分析和探索，来揭示苏联和东欧社会主义模式所暴露出的种种问题，如极权主义制度、官僚主义、民主和自由的缺乏、人道主义精神的丧失、阶级斗争至上和意识形态的严密控制，等等，探索其产生的根源，提出了既不同于旧有的社会主义模式、又不同于西方资本主义模式的新的社会主义发展模式，这充分体现在捷克的马克思主义提出的带有人的面孔的社会主义的口号上。（2）对马克思《1844年经济学哲学手稿》的异化和人性等问题作了深入的探讨，认为马克思在这部充满人道主义的代表作里，关于共产主义扬弃异化和私有制、实现人性复归的重要论述为社会主义的人道化指明了方向。但是，社会主义也存在着异化，如官僚主义、意识形态专政和对个性的否定，等等。这不仅仅是旧社会遗留下来的痕迹，而且自身也存在着使异化发展的土壤和种种可能性。（3）认为人既不仅仅是理性动物，也不仅仅是制造工具的动

物，更不是单纯的经济存在物；人的本质存在于全部的现实生活实践中，社会生活本质上是实践的，并把这种创造性的社会实践活动理解为一种艺术活动。因为这种活动和艺术活动一样，是自由进行的，不是他人的意志所强加的，因而是一种非异化的劳动。通过主体情感的外化达到了人与自然的和谐统一，从而弥补了个性解放和社会结构变革之间所缺乏的环节，为面临生态危机的工业化社会制造了一个理想的精神世界。（4）认为马克思主义学说的思想之根是马克思主义的人道主义，在社会主义社会革命时期应该以阶级斗争理论为核心，在社会主义社会建设时期以社会主义的人道主义理论为核心，二者有不同的理论范式。社会主义社会必须完成上述转换，才能健康发展下去。该理论抓住社会主义的弊端加以无限扩大，虽然我们不能否认他们为推动社会主义实践不断探索的精神，但他们的著作已经被社会主义的敌人所利用也是不争的事实。

都市人类学（urban anthropology）都市人类学考察的是都市的社会组织，它注重都市独有的社会关系类型和社会生活模式并将其不同的文化历史背景进行比较。它作为社会文化人类学独立的分支学科始于20世纪50～60年代之间。与早期关于都市生活的研究不同的是当都市作为研究的场景而不是研究的现象时，都市人类学将人类学理念和田野调查方法运用到了实际研究当中。人类学家通过以权力的更大的组织结构来分析都市的社会生活，从而考察都市中小型的社会组织形式。其中的一些研究立足于地域性单位如邻里区域；其他的则研究社会网络以及把居住在同一区域和附近区域的人们联系起来的关系网。都市的社会网络通常不局限于一个固定的区域，它从起源的地方拓展到更为广泛的居住区域当中。都市人类学还研究大型都市中社会问题，如犯罪、社会秩序紊乱、贫困、无家可归，等等。这些研究考察了都市中不同群体的社会组织形式和文化实践，如黑帮、亲属网、无家可归的酗酒者、罪犯、娼妓等。此类研究一般都包括了形成当地社区的政府规章系统、都市政治学、福利机构以及经济条件。其他的一些研究着重于社会控制系统，如警察、法庭和监狱。尽管研究的中心在英美，但是都市人类学是一个进行比较研究的领域。对中国、印度、南美、日本以及世界上很多地方的研究与对英美的研究是同等重要的。一些

人类学家研究发展中国家处于变化中的劳动性质和工会运动。其他的则考察由第三世界经济发展引起的地域性城市不均衡的消费增长。都市人类学家对迁移入城市的农民进行了深入的研究。这项研究对认为来自乡村的移民在城市定居使得他们的社会秩序和文化生活遭到了瓦解的看法提出了挑战，这个观念是都市生活研究理论关于生活方式的基本理论。20世纪60年代到70年代，发展中国家的乡村居民大量涌入城市，造成了城市中大量的违章住户。然而研究发现，他们并不是处于混乱当中，而是呈现出一定的社会秩序，还有一定的团体组织结构。都市人类学尤其注重对都市中贫困状态的研究。一些学者认为，在不同的都市环境最贫困的群体中存在一种生活方式－文化贫困，在墨西哥、波多黎各、纽约都有这种情况存在。虽然这种观点广受非议，但是对于将大型工业城市中生活在经济边缘的社会影响理论化，它无疑是迈出了重要的一步。近年来的研究将大型工业城市中的社区视为后期资本家的发展和贫民日益贫困的产物。人类学家还研究改变都市生活的政治经济力量，如城市修复、装修、投资回收、城市间的工作迁移、私人住宅市场的种族歧视、出版社的政策以及新城镇的创建，等等。还有一些研究探寻了建筑设计和城市规划是如何影响社会生活和孕育犯罪行为的。种族、族群、阶级和性别作为区分和排斥的形式为研究种族和族群类别如何影响迁移和居住形式、工作机会、义务机构、亲属关系的维持等等奠定了一定的基础。尤其是种族关系以民族区域的形式或者是以义务性机构的方式仍将存在在都市中。虽然都市人类学早期受到了对都市生活研究的启发，但是它研究的是为生活在其中的人们存在的都市的社会生活，而不是都市生活本身。

杜梅齐尔（Dumézil，Gorge）

乔治·杜梅齐尔生于1898年。少年时代，他就对布雷阿尔编的《拉丁语词源学辞典》产生了浓厚兴趣，并开始学习梵文。1916年，他以第一名的成绩考入巴黎高等师范学校。第二年服兵役参战。1919年，杜梅齐尔通过了“教师资格会考”，但很快便申请休假以专心从事研究。1924年，他以两篇神话学方面的论文获得博士学位。此后，他到土耳其的伊斯坦布尔大学教授宗教史，并研究了高加索语系、尤其是奥谢金语。1931～1933年，他被任命为瑞典乌帕萨拉大学教授，他得以学习、研

究古老的斯堪的那维亚语。1935年，巴黎的社会科学高级研究实验学校专为他开设了“比较神话学”。1948年，杜梅齐尔被选入法国最高荣誉的学术研究机构法兰西学院，并且成为“印－欧文化讲座”的第一任教授，直至1988年逝世。杜梅齐尔的主要代表作有：《古代罗马宗教史》2卷(1966)；《神话与史诗》第1卷“印欧神话史诗中观念形态的三种功能”(1969)，第2卷“印欧史诗的型式：英雄、探险者与国王”(1971)，“罗马史”(1973)；《古代罗马人的观念》(1973)；《古罗马夏季与秋季的节日，以及有关古罗马的十个问题》(1975)，《斯基泰王国及其邻国的传奇故事》(1978年)等。杜梅齐尔的主要研究领域是宗教文化学，他以新颖的结构主义方法大大地开拓了已有百余年历史的比较宗教学。他致力研究的是印欧宗教神话系统。对他来说，比较宗教学的研究再也不是简单地排列各种不同的神话，而毋宁是对它们进行结构的分析，从而梳理出对印－欧各个不同地区都是相同的思维和观念形态的形式。杜梅齐尔的最引人注目的贡献在于：他成功地发现了印－欧神话系统的“三功能结构”。首先，杜梅齐尔对印度－伊朗、克尔特、日耳曼、斯堪的那维亚、古意大利、奥谢金等地的神话事实进行了考察，并比较、研究这些古文化中的原始神学巫术、它们的史诗、艺术、历史以及语言，从而确定这些宗教神话系统中变动的和不变的因素。杜梅齐尔总结出，这些民族具有一种普遍、共同的思维结构，这是因为这些文化都起源于远古的印－欧时代。这种思维形态的整一性是基于三种相互区别而又相互补充的因素而得以形成的：王权、精力与丰产力。这三种因素本身又产生出社会组织的三种功能：神职人员、战士、农业人员－手工劳动者。这种三维功能的表现形式又是与“宇宙三界”有关的：天空、空气、大地；它们一起又构成人类社会和神的社会的模型，在这个模型里，根据已定的规范，人和印欧万神殿里的诸神都是各司其职的，如罗马宗教中就实行这种三分法：朱庇特（主神）、玛斯（战神）、吉里留斯（农神）。杜梅齐尔的研究可以被认为是一种结构主义的，他以这种新的方法着重探讨了历史与神话之间的关系，在他看来，要想明了古代文明的历史，必须研究它们的神话象征体系。在20世纪80年代以后，随着“历史人类学”的兴起，杜梅齐尔因其在理论上所具有的重大意义而重新受到一部分人类学家的重视。

对话（dialogue） 对话原是日常生活中的普遍概念，德国哲学家伽达默尔用对话模式形容理解活动，从而赋予它以解释学的含义，成为解释学的重要概念。伽达默尔认为，理解活动既不是理解者占主导地位的自我反思过程，也不是力求抛弃自我、使自己完全置身于本文中去的移情过程。理解应该是理解者与本文之间的持久对话，如同日常对话中对话双方都被对话本身引着走的情况一样，作为理解活动的对话，理解者和本文都不是对话的主导方面，他们都被对话过程本身引着走。对话原是为着解答对方的问题，但对话得以进行的前提又在于能够提出正确的问题。同时，每一次正确的回答往往又能引出进一步的问题。对话是一个开放的、无限进行的过程。按对话模式进行的理解和解释也就因此而成为一个无限进行的过程。伽达默尔的对话模式是从他对艺术经验的探讨中，从艺术游戏的概念中提炼出来的。尽管他的对话概念同维特根斯坦的“语言游戏”有着相似之处，但他的对话概念并非取自于维特根斯坦，而是他独立创造的结果。

E

《20世纪文学理论》（Literature theory in 20th century） 该书由荷兰文学理论家弗克马·伊布斯合著，全书由前言加六章组成。这是一部旨在总结20世纪文学理论和批评经验，并对它们作出阐释和分析的评述性著作。它不是严格意义上的持一家理论的专著，而是针对20世纪令人应接不暇的理论和批评现象作出的综述。作者在书中坚持两个观点：一是只对各主要流派作描述和分析，并尽量避免作出价值判断；二是以史的观念为贯穿。实际上作者在书的最后一章还是明确指出了哪些理论内容丰富，有发展前途。作者称，让读者选择某种理论，他们坚信本世纪文学理论的特点是包容性，各流派之间会自然的互相融合。他们以史贯穿的特点，与西方理论界流行的文学史的没落观点不尽相同。作者在论及每一流派时，都力求证明文学理论的适用性，但同时也对各流派的历史背景和思想发展都有明确交代和分析，理论形成和发展的脉络清晰可辨。

F

《发达资本主义时代的抒情诗人》(the Lyric poet in the Era of high Capitalism) 本雅明的早期著作之一，写于1936年。1973年在伦敦出版英文本，在这部书中本雅明充分的实践了他所独创的“寓言式批评”的文艺评论方式，结合马克思的基本原理系统地分析了波德莱尔的大量诗作，视角新颖独特。全书共分三部分：“波德莱尔笔下的第二帝国的巴黎”；“论波德莱尔的几个主题”以及随笔集“巴黎，十九世纪的都城”。在整部书中，本雅明运用了大量的隐喻，以两个大隐喻：波西米亚人、游手好闲者引出密谋家、流浪诗人、拾垃圾者、醉汉、妓女、人群、大众、拱门街、商品、百货商场等等一系列具体的隐喻，以这些隐喻来说明波德莱尔的政治洞察力，其诗作所关心的主题及其所表达的内涵。并在其中将波德莱尔的作品与爱伦·坡的侦探小说、雨果的作品主题进行了有意义的比较，指出波德莱尔与爱伦·坡及雨果所关注的相同事物中所发现的不同问题。由于所处的时代与视角不同，波德莱尔表达出对现代社会更为深切的理解与体味，从比较中体现出波德莱尔所具有的更鲜明的现代性。在对波德莱尔的系统分析中，本雅明自觉地运用了马克思主义的基本原理，即经济基础决定上层建筑、社会存在决定思想意识、阶级斗争与阶级分析的方法以及社会发展等等观念，来进行美学分析。创造了运用马克思主义理论分析文艺作品的有效方式。在本书中，本雅明将由《德意志悲剧的起源》中首创的“寓言式批评”的评论手法运用到炉火纯青的地步，向人们充分展示了寓言式批评在评价文艺作品时独特而又深刻的视角，以一种具体的隐喻意象与某一深刻的理性思考完美的结合来暗示、表现事物本身具有的难以把握的、多层次的意义。用感性具体的寓言直接表达抽象复杂的理性概念。这一评判方式在本书中的充分运用也让人们对寓言式批评的方式及其意义有了更多的理解，并逐渐为人们所接受。然而由于寓言式批评本身所具有的跳跃性、无过度的联系使得读者在理解这本书的内涵时非常困难，丰富的隐喻一方面使人目不暇接，另一方面又使人感觉晦涩难懂，带有浓重的神秘主义色彩。本书对本雅明美学思想的建构、完善有着重要的意义，在西方美学界占有重要的地位。

法兰克福学派（the Frankfurt school） 德国的一个以批判资本主义社会为理论目标的学术派别，因其机构成立于德国莱茵河畔法兰克福城而得此名。20世纪20年代末、30年代初，资本主义经济危机和法西斯主义的猖獗以及以弗洛伊德为代表的精神分析哲学、存在主义的兴起，促使一部分人对马克思主义展开了现实化的研究和发展，法兰克福学派作为西方马克思主义中影响最大、人数最多、前后持续时间最长的一个派别就是这股思潮的主要代表。大致经历了四个发展时期：(1) 西欧时期：20世纪20年代末至30年代末，担任法兰克福社会研究所所长的霍克海默确立了社会哲学的研究方向，并创立了社会批判理论作为社会哲学的基础。(2) 美国时期：30年代至40年代末，为逃避法西斯的迫害，他们搬到了美国，从对法西斯的研究出发，对现代资本主义文明作了系统的分析，霍克海默和阿多尔诺合著的《启蒙辩证法》是这一时期的理论顶峰；马尔库塞和弗罗姆致力于把马克思主义和弗洛伊德学说结合起来。(3) 西德时期（前）：40年代末至60年代末，这时期二战结束，理论获得了更为广泛的发展空间。在方法论上与实证主义展开了论战；在社会理论方面，从对当代资本主义社会的批判进而对社会中各种力量进行分析，提出了革命新理论，在一定程度上改变了其纯学术的特征，并始对社会发生了影响，其影响的结果是爆发了60年代末期的学生造反运动。(4) 西德时期（后）：70年代初至现在，这一时期由于学生造反运动失败、学派内部左翼和右翼产生了尖锐的冲突、老一辈理论家又先后谢世，学派走向了衰亡。在关键时候，哈贝马斯出任所长，代表成员有施密特、内格特、韦尔墨和奥菲等人，使社会批判理论得以继续发展。主要理论有：在研究方法上，把哲学与社会学、心理学等各门学科结合起来，对社会作综合研究。在哲学基本理论上，主张主体客体不可分离，不是物质而是社会实践的具体性才是唯物主义的真正对象和出发点，并由此出发还提出了只要创造，不要反映的认识论和否定的辩证法等。在社会哲学理论上，把对资本主义社会的研究归结为对资本主义社会的批判，强调批判是理论的主要功能，并要彻底否定现代资本主义社会，把否定的辩证法作为社会批判的方法论，把实证主义视为资本主义制度的主要辩护，并加以系统的讨伐，等等。

《法西斯主义的大众心理学》（Fascistic popular psychology） 奥地利精神病学家和社会批评家，弗洛伊德主义的马克思主义的创始人赖希的重要著作之一。发表于1933年。该书是赖希运用自己的性格结构理论、性革命理论研究法西斯主义的最终成果。作者认为，法西斯主义之所以能够在一些国家得逞一时，不能简单地认为是希特勒一伙搞阴谋诡计的结果，也不能仅仅从经济关系、社会关系方面寻找原因，还应进一步从大众的心理结构中寻求根源。作者认为，许多青年国家社会主义者都具有一种“独裁主义性格”，它是人性中的一种神秘的、非理性的、毁灭性的力量。“独裁主义性格”使外在的必然性或极权主义意识形态内在化，强迫人服务于一定的经济社会制度。具有“独裁主义性格”的人，既要求权威，又要求造反；既服从独裁者的绝对专政，又对地位低下的人采取独裁主义态度。作者认为，这种内在的“独裁主义性格”就是法西斯主义的心理基础。由种族理论、家庭理论组成的法西斯主义的意识形态之所以能够对一部分人具有巨大的吸引力，就在于它震撼了人的深层无意识，能够释放人性中的这股神秘的破坏性力量，与人的“独裁主义性格”一拍即合，从而促使人们去支持法西斯主义。既然“独裁主义性格”的存在是法西斯主义产生和得逞一时的原因，那么铲除这种性格就成了消灭法西斯主义的主要途径。因此应改变人的性别结构，一方面清除法西斯主义赖以生存的土壤——“独裁主义性格”，另一方面培育与“独裁主义性格”相对立的“民主主义性格”，具有“民主主义性格”的人是新人。新人就是完全消除了“独裁主义性格”的人，是由“自然的社会性冲动”支配的人，是热爱劳动和追求诚实待人与真挚爱情的人，是把民主、自由观念“内在化”为自己的心理机制的人。当绝大多数人都成为这样的新人的时候，法西斯主义就再也没有立足之地了。赖希的上述理论尽管有许多合理之处，但也有很大的片面性。它表面上是要把对法西斯主义的心理分析同阶级分析、经济分析结合在一起，实质上是只要前者不要后者；对当时客观存在的自由资本主义向垄断资本主义的过渡这一最大的社会事实视而不见，撇开不论，一头栽进性、性格、心理的迷宫中漫游，这当然难以解释法西斯主义产生的根源，更不可能找到从根本上铲除法西斯主义的有效途径。

《反对 <资本论> 的革命》（Revolution of against Capital） 葛兰西发表于1917年的论文集。该书主要展现了葛兰西青年时期的思想，特别是他早年关于马克思主义和工人运动的创造性见解。文集中文章分别为：《反对〈资本论〉的革命》，发表在1917年11月24日的《前进报》上；《我们的马克思》，发表在1918年5月4日的《人民呼声报》上；《工会和委员会》，发表于1919年10月11日和1920年6月12日的《新秩序》周刊。

反基础主义（anti－foundationalism） 反基础主义是后现代哲学思潮的一个重要组成部分。它与后现代的非中心化思潮、视角主义、后人道主义、非理性主义等有着密切的亲缘关系。因此其波及面很广。用有的西方学者的话说，广义的反基础主义“已超越了英美分析哲学和大陆哲学两大阵营的分野”。此外，从当今西方各种涉及相对主义问题（历史的、文化的、伦理的、美学的）的讨论到关于人类科学的地位的争论中，我们都可以明显地看到反基础主义的踪迹并感受到它的影响。顾名思义，反基础主义的挑战对象是基础主义。而基础主义又有传统的和现代的两种形式。前者以笛卡尔为代表，后者以分析哲学为代表。二者尽管有差别，但在坚信存在着某种永恒不变的知识基础这一点上是一致的。正像伯恩斯坦界定的那样，所谓基础主义，意指这样一种基本信念：存在着或必须存在着某种我们在确定理性、知识、真理、实在、善和正义的性质时能够最终诉诸的永恒的、非历史的基础或框架。在基础主义者看来，存在（或必须存在）这样一种基础，“哲学家的任务就是去发现这种基础是什么，并用强有力的理由去支持这种发现基础的要求”。如果我们不为哲学、知识和语言找到这样一个阿基米德点，我们便无法避免激进的怀疑主义。这种对“基础”的渴望主宰着自笛卡尔以来的西方哲学。正是这一为知识大厦寻求绝对不可动摇之基础的信念率先遭受到了反基础主义的攻击。反基础主义者志在将人们从对“基础”的沉迷中解放出来，从基础主义的束缚中解放出来。基础主义者对“基础”的信念，被反基础主义者认为是一种“错误的看法”，一个“不可能实现的梦想”。因为笛卡尔式的先验孤独的自我主体，早已被社会语言实践中的主体间性（inter－subjec－tivity）所取代。这一转变告诉我们，在正在变化的具体的社会实践之外，不

存在什么基础之类的东西。根据福柯的看法，被笛卡尔看做是“绝对牢靠、绝对确实的第一原理”的“我思”也并非什么究竟至极的东西，本质上也是被创造、被生产的，是一种“社会建构”。罗蒂在《哲学和自然之镜》和《实证主义的结论》中也否认任何形式的（认识论的、哲学的和道德的）基础，否认存在着所有人在任何时候都可以乞求的真理。1986年秋，在他为《哲学和自然之镜》的中译本写的序言中，罗蒂明确指出：“我们应当摈弃西方特有的那种将万物万事归结为第一原理或在人类活动中寻求一种自然等级秩序的诱惑。”罗蒂认为，在马克思、尼采、杜威和海德格尔之后，人们再也难以认真看待“终极基础”、“绝对真理”概念了。“那种认为人无论如何能将发生于道德和政治思考中的以及在这类思考与艺术实践的相互作用中的一切问题置于‘第一原理’（哲学家的职责正在于陈述或阐明这些原理）之下的整个想法，开始变得荒诞不经了”。基础主义者的反驳说：“如果我们放弃对真理、善和正义的追求，我们将被驱向混浊，我们没有一个立足的坚固之地，我们的体系将建立在松散的砂砾上，将由于理解不一致而塌陷。”对此，罗蒂的回答是：没有人曾经达到过绝对的基础、没有人曾经达到过绝对的真理，因此我们应该放弃寻求绝对的真、绝对的善和绝对的美，完全承认我们此时此地得到的、我们此时此地合理地期望拥有的东西。我们必须做的是：继续谈话，互相学习，不乞求于绝对。因为不存在任何指导我们的永恒的、中立的、超历史的框架。建立在这样一种观点基础上，反基础主义者论证道：“不存在理论上中立的事实集合，不存在绝对的清楚明白，不存在直接的给定，不存在永恒的理性结构。”由于考察者所处的实际社团的价值和利益的作祟，绝对中立的考察是不可能的。在有些反基础主义者看来，对“基础”的过份迷恋势必要付出扭曲人类主体的代价。罗蒂曾经谈到：“把哲学的目的看做是真理，就是把人看做客体而非主体，看做现存的自在，而非看做既是自在又是自为，看做既是被描述的客体、又是描述者的主体。”哈贝马斯尽管对反基础主义走得过远表示不满，但在这一点上他是赞同反基础主义者的观点的。对于哈贝马斯，不存在一个不可解释的、给定的理论中立事实，不存在绝对的、永恒的中立的考察观点。伽达默尔的解释学也支持了这种观点，因为按照解释学的理论，人的知识是根

植于社会历史中的。反基础主义者不仅否弃了基础主义这种对阿基米德支点的要求，而且进一步摧毁了绝对的阿基米德支点式的基础概念。按照反基础主义者的分析，当人们转而考察那些被哲学家视为最基本的概念（理性概念、真理概念、实在概念等）时，我们被迫认识到：所有这些基础性的概念，在其根本上必须被看做相对的，是相对于特定的概念范式、理论框架、模式、生活方式、社会或文化而存在的。反基础主义者相信：在这些概念框架中，存在着一种不可还原的多样性，基础主义者认为这些概念有一种确定的、单一意义的信念从而受到挑战。对于反基础主义者，不存在实体性的、中心性的框架或单一的元语言（metalanguage）。事实上，基础主义所推崇的作为基础的单一的确定的理性标准，也无法逃避我们的和他们的理性标准的困境。反基础主义者主张标准是不可公度的，基础主义和客观主义对“理性标准”的信仰是一种幻觉，超越历史变化的普遍一般的标准是不存在的。反基础主义者甚至谴责基础主义者对超验的非历史的基础的要求具有“欺骗性”。这种欺骗性来自“将最终的证明建立在不可证明之物上这种一般的荒谬性”。海德格尔对“在场”的摧毁，德里达对“在场形而上学”的解构，都旨在表明，“基础”不可能是给定的，我们通过直观或直觉便能认识的“基础”是不存在的。在海德格尔看来，“哲学即形而上学”，形而上学所寻找的基础，其实是一种“歪曲的基础”，是在用“因果说明性的表现思维方式”思考存在者之为存在者。因为从哲学开端以来并且凭借这一开端，作为存在的存在就把自身显示为根据。根据之为根据，是这样一个东西，存在者如此这般的存在着，由于它才成为生成、消亡和持存的某种可知的东西，被处理和被制作的东西。“作为根据，存在把存在者带向当下在场”。在伊曼努尔·列维那看来，基础主义对基础的追求是受同一性思维所左右的，列维那在破除这种同一性思维。他将每种可归结为某秩序中的单元的东西也就是基础的东西，都称之为“存在”。“存在”是“同一性－整体性”领域，因而也是整体化、极权主义的权力领域。因而在“存在”范畴下我们可看到许多不期而遇的同道者，如黑格尔、海德格尔以及结构主义和一切无主体的体系哲学。列维那认为，这些哲学比它们自认为的还要属于存在范畴的哲学。他主张将“异”（otherness）引入哲学，所谓“异”就是千

百年一直被体系哲学家从体系中排除或挤出的东西。列维那则将异看做一个"对话者",认为只有这样,才能彻底跳出同一性思维,摧毁基础主义。与此相联系,在反基础主义者看来,哲学上的基础主义的"基础"概念的最大缺陷是它的"先验性"。海德格尔在论及胡塞尔的所谓任何设想的理论都不能推翻的"一切原则的原则"时,曾经谈道,"如果有人问:'一切原则的原则'从何处获得它的不可动摇的权利?那答案必定是:从已经被假定为哲学之事情的先验主体性那里。"因此,反基础主义者一致呼吁放弃这一终极基础观念,并将摧毁关于这种先验终极基础的假定作为他们为之献身的事业。"深度模式"是"基础"的一个变种,对"深度模式"的摧毁可以看做是反基础主义的一个重要理论内容。所有"深度模式"都坚持这样一种信念,即表面的现象之下必有深层的本质、意义或基础存在。反基础主义者向这种"深度模式"进行挑战,用一种本文游戏取代了这些深度模式。用杰姆逊教授的话说就是,"一切都升到了表层",旧式的哲学相信意义,相信所指,认为存在着"真理",而当代的理论不再相信什么真理,而是不断地进行抨击批评,抨击的不再是思想,而是表述。当代理论论争的主要焦点不再是关于任何思想,而是关于语言的论争,关于语言的表述,关于本文的论争。与对"基础"观念的拒斥相联系,反基础主义进一步否弃了基础主义的"等级"观念。用《现代欧洲哲学思潮》的作者柯尼的说法,欧洲哲学思想中神圣不可侵犯的观念－每一个事物有一个地位,以及事物各在其位－"不再有效了",也就是说,等级观念"失掉了它的可靠性"。根据基础主义的观点,真实地理解世界就是要将世界归属于某个或某些基础或原则。基础性越少,真实性也就越少。同时,相信事物的有些性质或方面比其他性质或方面更真实、更基本。整个世界就是一个等级森严的体系。一级从属一级,越靠基础就越真实、越高级。按照德里达的描述,从柏拉图到卢梭、从笛卡尔到胡塞尔的所有形而上学家都强调等级制,都强调向基础的回归,强调"善先于恶,肯定先于否定,纯粹先于杂多,简单先于复杂,本质先于偶然,原型先于摹仿,等等"。德里达的解构主义无情地摧毁了这种"等级制",他赋予"解构"一词的一个重要含义就是拆解旧形而上学的等级结构,消解基础与非基础、主体与客体、神与人、人与自然、男人与女人、

理性与感性、声音与书写等等对立，将后者从前者的压制中解放出来。依照他的分析，旧形而上学的等级制完全是靠“暴力”来维持的。开放性始终是反基础主义的一个重要原则。在罗蒂看来，西方反基础主义的一个共同的主题就是使西方摆脱现成的老框框，诸如欧洲中心主义、西方理性中心主义，这些老框框极大地妨碍了西方人对非西方文化的理解。他积极倡导西方文化传统和世界上其他伟大文化传统之间的“相互融合和渗透”。这当然也包括与中国文化的融合。因为依照他的说法，“在一切非西方的文化中，中国的文化无疑是最古老、最具影响力，也是最丰富多彩的。”总之，发生在20世纪西方的反基础主义从哲学的根基上摧毁了基础主义赖以存在的基石。“秩序的秩序”、“根据的根据”、“给定的观念”、“第一原则”和“在先性”等曾经不可动摇的观念现在被反基础主义毁灭了。反基础主义弄塌的主要是传统哲学家人为建构的“基础”，为了这一“基础”，人类付出了既扭曲客体又扭曲主体的巨大代价。反基础主义的最终目的是恢复事物的本来面目，让世界“保持原样”（维特根斯坦语）。

反思人类学（reflexive anthropology） 对西方社会科学整体的反思或解构，实际上是建立在西方1960年代以来蓬勃开展的各种社会反省运动的基础之上。在此大背景之下，年轻一代的人类学家开始反思自己专业的殖民主义根基，进而反思理论性的田野工作的实质以及其中所蕴涵的布尔乔亚式的西方文化的偏见。结果，马克思主义被重新引入到人类学的批判中来。从反思人类学看去，文化就是一种竞争、一种暂时涌现出来的东西。文化不再被看成是社会精英人物特权式的占有，而是被看成不论高低贵贱的每一个人、每一个社会所拥有的东西。对于反思人类学可以归纳为这样三个相互联系的命题：其一便是以为，从文化的角度来看，出现了一种世界性的历史转变；其次便是相信，对异文化的生活方式的客观解释的建构，已经变得不太可能；第三个命题便是，从道义上讲，有责任倡导文化的差异，并要为那些反抗西方化的人辩护。结果，“文化”而非“社会”重新占据了这一代人类学家的研究视野。原来的进化论与相对论人类学，转而成为文化生态学和象征人类学。前者走的是进化论的老路，强调文化对于人的需求和环境压力的适应过程。而后者则从人

文主义出发，主张文化不是一种谋生的机器，而是一种生活的形式；是意义的来源而非蛋白质的来源；是受理念驱使，而非受基因驱使，并坚持文化需要给予解释，而不是把文化解释掉。作为解释人类学之父的格尔兹（Clifford Geertz），其主要的贡献就是在努力打破学科之间的界限，试图寻求“社会思想的整合”，并寻求在解释的民族志与新左派的激进主张之间找到一种平衡。不过在格尔兹之后出现了一批自我标榜为反思人类学或后现代主义人类学的人类学家。这一派的人类学家最早的出现，可以1986年出版的《书写文化》（Writing Culture）这本论文集为其标志，亦可以算作是这一派学术的宣言书。在这11位作者中，既有人类学家也有文学理论家，年龄大多在40岁左右。尽管他们各自的强调点有所不同，但都围绕着“后现代民族志”这一主题而展开论述。正如其中的领袖人物马尔库斯（George Marcus）所强调指出的，“书写文化”的任务，就是要把文学的意识引入到民族志的写作实践中，以此来表明读写民族志的多种样式。他们相信，实际上正像作家写小说一样，民族志撰述者也在写自己的小说。在这样的反思指引下，新派的人类学者开始重新阅读经典的民族志，试图从中解读出客观描述背后的人类学家的虚构。可以这样说，反思人类学家所要打破的是经典人类学家所持守的一个神话：那就是他们相信自己是在描述客观的事实，或者说是用客观的语言报告真实。克里福德（James Clifford）这位当今反思人类学的领袖式人物，1988年出版了一本名为《文化困境》（The Predicament of Culture）的著作。在这本由以前发表的论文结集而成的著作中，其要说明的一个核心观点就是，20世纪以来的诸多经典民族志，所要讲述的并非是异文化的本质是什么，这些民族志撰述所要呈现出来的实际上是一种文化的困境。现代意义上的文化概念是一种民主制度的产物。作为现代性的后果，文化不再是被看成是社会精英人物特权式的占有，而是被看成是不论高低贵贱的每一个人、每一个社会所拥有的东西。并由此而引申出来作为一个有机整体的文化观念，认为一个社会之所以能够整合为一体，根基便是有一社会中的成员都认同的文化存在。在反思人类学的阵营中，如果说克里福德代表着解构一派的观点的话，那么罗寒陶（Renato Rosaldo）就属于是建构一派的代表。他寻求的不是要瓦解一部已经完成的民族志，而是要借助一种合理的知

识，来把零碎的田野经验综合在一起，写出一部新的民族志。1989年他出版了《文化与真理：社会分析的再造》这本由论文集改写成的专著。这是一本反思性的著作，是对他在菲律宾吕宋岛北部的伊洛高特人（Ilongot）所做田野调查的整体反思。在吕宋的伊洛高特人中间，存在着一种所谓"猎头"（headhunting）的习俗，这是当地人丧失亲人后排遣愤怒之情的惟一一种方式。对这一习俗，罗塞陶曾经在自己的田野日记中给予过文化的解释，但是他一直试图对此现象给出一种直接的更令人满意的社会学解释。这一企图一直到他的妻子在同他第二次去吕宋从事田野调查并遇难之后才得以实现。他妻子意外的死亡，似乎使他一下子领悟了失去亲人的愤怒对于一位伊洛高特人的猎头者来说意味着什么。由此而使他接受了当地人对于驱使他们做出这种猎头行为动机的解释。他在这本文集的那篇"悲伤与猎头者的愤怒"的文章中，讲述这一个人体验得以升华的心路历程。这个真实的故事给人类学家的启示便是，除非经历同样的事件，否则你是不大可能真正地理解他人的经验的。在这个本来很简单，但长久以来受到科学民族志所遮蔽的观点，对于人类学家的提醒就是：好的民族志应该是有"神人"（empathy）体验的。换言之，如果一位民族志撰述者要描述丧仪，他便应该有责任解释一下，他自己是否有过失去亲人的类似体验。罗塞陶借此批评了英国社会人类学之父拉德克利夫－布朗对安达曼岛人的仪式性哭泣的经典分析。在拉德克利夫－布朗看来，安达曼人是在生命危机仪式期间的某个特定场合哭泣，并进而把这种哭泣解释为是一种象征的行动，一种习俗。罗塞陶抛弃了这样的一种解释，认为这样的一种解释，完全忽视了安达曼岛人在应付悲剧性事件时哭泣的情绪价值。在对文化的理解上，并不存在某种合法性的权威。只要是经由你自己的体验、经由你自己的情感而领会的东西，即使有所谓科学的权威存在，也不能够剥夺你的这种理解。在反思人类学那里，客观性、中立以及公正性这类在学术制度中占据支配地位的概念，在今天其效度都已经让位于有着情感、有着认知能力、有着切身体验的社会行动者。旧的科学观在今天可以毅然决然地加以抛弃了，因为世界已经发生了改变，我们可能都已生活在一个所谓后殖民的时代！

反体系（anti－system） 法兰克福学派的理论"否定的辩证法"的基本原则之一。阿多尔诺在《否定

的辩证法》一书的开头明确指出："否定的辩证法是反体系的"。在他看来，辩证法是研究矛盾的，而矛盾就是非同一性的，因此法兰克福学派反对任何主张同一性的理论，反对建立整体的认识和理论体系的企图，反对把经验"痛苦地"提高到一个"概念世界中去"。因为概念是片面的、近似的，无法从整体上把握事物，人的认识只能是杂乱的、不协调的、否定的；哲学要超越概念，达到非概念，要放弃对世界进行理性的沉思，而埋头于"摹拟"鸡零狗碎的原始的"未蜕化的"经验。哲学应该像艺术那样，致力于对"不可言说的"非概念性东西的摹拟。法兰克福学派断言，任何理论都是相对的、不完全的，任何想建立体系性理论的企图都是徒劳的。

反文化（anti－culture）　指与占统治地位的文化相对立的一套社会方针、宗旨、价值的文化状态。20世纪60年代的社会思想家用以指当时存在的如嬉皮士等的反正统文化，认为这种反文化现象是工业发达的资本主义社会中追求理想的表现，它代表这些集团的"内在经验"与"宗教更新"。倡导者认为这是建立一种自由社会的真正需要。在反文化中，大多数的价值标准与占统治地位的文化相冲突。因文化的范围较广，其实质各异，有的表达对资本主义社会的不满，有的是出于小资产阶级的狂热，但它们都反对资本主义制度的商业性发展、反人性、残酷压制人的正当需求，因而走向极端，要求绝对自由与发展人的本能。西方社会思想家认为反文化的存在与占统治地位的文化相联系，须由占统治地位的文化的腐朽性出发才可以得到理解，它实际上由正统文化的发展而产生，由正统文化的没落也必然趋于没落。

反艺术（anti－art）　是阿多尔诺在《美学理论》中对现代资本主义社会中艺术的描述。阿多尔诺认为由于现代工业对人类理性真实的摧残，使审美活动，尤其是艺术创作丧失了艺术的特性，这种对艺术的否定称之为反艺术。包含在反艺术中的否定性具有两个含义：（1）对现实具体事物的否定，通过对现实的具体否定创造出拯救人类理性真实的艺术形象。（2）对感性外观的彻底遗弃，以对精神成熟的追求牺牲了感性，以通过对组织构造的毁灭表现了艺术的真实内容。反艺术的产生源自于工业时代艺术的消逝，源自于对摧残人类理性的现实的反叛以及对人类理性真实的拯救。

一切被传统称之为艺术的东西，现在全部变成了商品和消费。而消费艺术作为文化工业的产物已经完全丧失了艺术的特质，只能加深对人的异化和奴役。反艺术作为消费艺术的对立面以对现实事物及其感性特质的否定来实现对人类理性真实的挖掘与回归。同时作为现代艺术的本质它具有的否定并非是抽象的否定，现代艺术一方面否定了经验现实中的具体事物，另一方面又以不同于它的另一具体事物来表现自身。艺术的形式在反艺术的趋势下实现了一种质变，但仍然针对着单纯的特定的事物。艺术仍然是既存事物的造型。反艺术的概念中体现着现代艺术的危机，阿多尔诺认为，主要表现在意义的危机与显现的危机。意义的危机是指艺术中对意义的否定，从而表现出现代人空虚、无聊的精神状态。同时也撕破了文化工业所制造的虚幻的假象。具体体现在对传统美学所否定的丑的描写。显现的危机是指现代艺术对传统艺术手法的彻底摒弃，从而不得不在艺术观念、手法上实现彻底的创新。对于反艺术的具体形式，阿多尔诺认为现代艺术可以走两条道路。(1) 艺术作品的心理化、幻想化的超现实主义道路。同时强调对超现实主义艺术不能只专注于其心理层面，而要更注重它在艺术处理上与梦幻以及无意识的根本区别。专注于现实意义对现实的彻底摒弃，通过创造出一个现实中不复存在的世界而实现对失落理性的真实体验。(2) 物化的道路，即自然主义的道路。他认为现代艺术在表现形式上似乎是从超现实主义走向自然主义。

非同一性原则(Principle of non-identity) 阿多尔诺所推崇的一个审美原则，并以此原则在20世纪的美学界占有了自己的一席之地。非同一性原则主要是针对审美活动，它的主旨在于指出现代人的审美活动的应然走向，即与现实的非同一。从阿多尔诺整个哲学思想来看，非同一性原则的产生根源与实际意义不仅仅限于审美领域，而是植根于阿多尔诺对整个社会的批判。在他看来人类历史就是一部“启蒙的历史”。启蒙在此是指随着人类历史的演进，人控制自然的力量不断增强，同时人也日益受到来自自然的统治，日益受到摧残。理性主体随着对外部世界的控制，也加深了对理性主体自身的内在自然的摧残，人自身合乎人性的真实内容随着工业化的高度发展也丧失殆尽，在高度的物质文明下，人们在精神生活中却日益丧失了希望。以拯救绝望为己任

的阿多尔诺将拯救的方式寄托于审美活动、尤其是艺术活动在现代社会中的特有作用。他认为，审美在拯救绝望的过程中起到中介性的作用，它能把人在现实中所失去的希望重新展现在人的面前，从而在精神上给人以希望。由于现实是与人心目中的希望背道而驰的，因而，要展现人心目中的真实，就必须走向与现实的非同一。非同一性在阿多尔诺看来就是现时代人类的绝对理性。这个非同一性是针对具体的客体存在而言的，意指不同于具体客体存在的事物。非同一性的根本特征是绝对的超客体存在。审美对"非同一性"的追求也就是从客体性中解放出来。从这样的非同一性原则出发，审美不仅无须顾及客体性的对象存在，而且还必须有意识地背离客体对象，追求不同于客体对象的非同一事物。他认为，这种非同一性事物恰恰是人类在现实生活中所失落的绝对理性真实之所在。作为绝对超客体性的存在，非同一性所指的便是人的具体个性的存在。现实生活对人类具体个性是排斥的，阿多尔诺便强调了非同一性在审美中强调对具体个性的认同。具体个性具有至高于超客体性的内涵。非同一性原则是根源于对黑格尔将具体个性存在排斥于绝对理念之外的批判，并在对费尔巴哈的发展中形成的。在费尔巴哈那里，客体存在具有绝对至上性。同时阿多尔诺又认可了"实际的经验存在"，即揭示了个体经验存在之主体性的意义。但它更直接的是以费尔巴哈的无以名状之物为背景的。无以名状之物是对某种非确定物的感知，它不是凭借思维，而是纯粹的直观去把握。阿多尔诺整个美学思考就是为了拯救这个无以名状之物，即将其发展成为展示自由个体存在的标志。并要给具体个体性存在留下自由活动的空间，因为审美创造物在很大程度上是取决于个体具体经验的。审美所追求的是非同一性事物，这个非同一性事物又是具体个性的产物，从而审美非同一性原则具有了强烈的不确定性。非同一性原则给现实的审美活动提供了一个自律的审美模式，即通过非同寻常的表述和表现达到寻常生活中所失去的绝对。在阿多尔诺的整个批判理论中充当起拯救人类堕落灵魂的救世主。

非压抑性原则（Performance Principle） 这是马尔库塞在其著作《爱欲与文明》中提出的对未来理想社会的设想。这一设想是在弗洛伊德的压抑理论的基础上提出的。弗洛伊德认为人的本能遵循快乐原则，

而人类文明正是以压抑人的本能冲动为代价建立起来的。人类的文明史就是人的本质－爱欲受压抑的历史。文明与爱欲是对立的，爱欲受压抑有其生物学上的必然性，它本身就有反社会性，非压抑性文明是不可能存在的。马尔库塞认为，弗洛伊德未能明确区分爱欲受压抑的生物根源和社会历史根源，对建立非压抑性文明的可能性认识不足。马尔库塞进一步引申了弗洛伊德的观点，并把它和马克思分析阶级压迫和剥削的社会根源的理论统一起来。他认为，由于爱欲是人的本质，所以文明社会对爱欲的压抑使人陷入无限的痛苦之中。人的爱欲遭到压抑，不仅是对人的某种功能的束缚，更主要的是用现实原则代替了快乐原则，从而改变了人的本质。为了恢复人的本质，使人从痛苦的深渊中解放出来，就必须解放爱欲。人正是在他的爱欲的满足中，才成了一种高级存在物，才有了较高的存在价值。“在一种真正人道的文明中，人类生存将是消遣而不是苦役，人将在表现中而不是在需要中生活。”马尔库塞认为解放爱欲的关键是解放劳动，因为劳动是人最基本的爱欲活动。弗洛伊德就曾指出，劳动为“力比多”构成的各种爱欲冲动的释放提供了大量的机会。但他没有把异化劳动和非异化劳动区分开来。马尔库塞认为能够满足爱欲的劳动只是非异化劳动，它是人的各种器官和机能的自由消遣、使人真正感受到爱欲得到满足的快乐，这种快乐必然源于行动着的整个身体，起源于活跃的爱欲器官，这必然是一种力比多的欢乐。这种劳动不再像异化劳动那样仅仅是为了获得必要的生活资料，而是也只能是为了满足爱欲。马尔库塞认为当代发达工业社会已经能为人们提供非压抑性文明的客观条件：工作时间降到最低限度，人的自由时间不断增长，劳动分工愈来愈合理等。解放爱欲能否成为现实，关键在于压抑爱欲是否合理。造成爱欲受压抑的主要原因是爱欲之外的社会因素，是不合理的社会组织方式带来的。他把文明对爱欲的压抑区分为“基本压抑”和“剩余压抑”两种不同的类型。前者在生产力低下的情况下是不可避免的，而后者则是可以而且应该消除的。在当前的发达工业社会中，科学技术高度发展，基本压抑已基本不存在，而主要是由于统治者的利益对本能继续加以压抑。在这种情况下，人类只要推翻统治者的统治，就为解放爱欲，建立非压抑性文明创造了必要条件。所以人类的文明与爱欲并不是完全

冲突的，建立一个解放爱欲的文明社会是完全可能的。

费尔德(Fielder, Leslie 1917～) 美国评论家、小说家。生于新泽西州。求学于威斯康星大学和纽约大学。获博士学位。后在蒙大拿州立大学和纽约州立大学任教。他运用社会学和心理学理论分析美国文学，是当代最有影响的评论家之一。主要论著有:《天真的结束》(1955)、《美国小说中的爱情与死亡》(1960)、《失而复得的美国人》(1968)、《论文集》(1971)、《什么是文学?》(1982)等。还著有小说《第二块石头》(1963)、《重返中国》(1965)、《信使不再来》(1974),短篇小说集《美洲最后的犹太人》(1966)等。

费边(Fabian, Johannes) 乔纳斯·费边(Johannes Fabian)为荷兰阿姆斯特丹大学文化人类学教授，先前曾在西北和卫斯里大学以及扎伊尔国立大学教书。著作有:《牙玛:琪特加的慈善运动》、《时间与异文化-人类学如何制造它的客体》、《语言与殖民权力》、《下面来的历史》和《权力与操作》等。费边对于人类学的最核心的贡献就是，他对人类学家写作背后的时间观进行了彻底的解构。他指出，到处不难看到，“时间的人类学”是在建构它自己的客体，这些客体即是指野蛮人、原始人以及异文化。实际上，时间的世俗化是理解进化的时间观的最为基本的东西。他认为，从事田野工作的人类学家所使用的有关时间的概念，与向他提供信息的报告人所使用的概念大不一样。构成人类学知识的田野调查的实践，应该成为对人类学的话语作一般性的分析的切入点。在人类学的民族志写作的话语中存在有三种的时间：一种是所谓的“物理的时间”，这是寻求对现实的一种客观记录，包括对田野考察地点的人口生态和经济等状况的描记；在人类学的话语中，第二种意义的时间包括有相互关联的两种。(1)“世俗的时间”，这种时间像是在发明时代和阶段，但它又与所有的时代拉开距离。(2)“类型学的时间”，这是指一种时间上的测度，但它并非意味着转瞬即逝的时间，也并非指一种线性尺度上的点，而是依据在社会文化上富有意义的事件，或者更确切地说依据这类事件之间的间隔。如像有文字与无文字、传统与现代、农民与工业、冷的社会与热的社会等等；而第三种对时间的使用是指“互为主体性的时间”，这种时间观反映的是当下社会科学所强调的人的行动和交往的沟通本质。

当文化不再被想像成一套由特异群体的个体所实施的一套规则，而是将其看成是一种行动者在其中创造和产生出信仰、价值观以及其他社会生活手段的特殊方式的时候，人们便会认识到时间是社会现实的一种建构的维度，不管人们是选择强调“历时的”还是“纵惯的”、历史的还是系统的研究方法，都是跟“长期”这个词有着直接的关系，离开时间是无法思维的。人类学中有关时间的一套完整话语，仅仅向我们显示人类学家们是如何在建构他们的理论以及形成他们的书写上使用时间的。在时间观念上，启蒙思想与中世纪的基督教有着实质性的区别。在中世纪的时间观念中，带有“拯救”意味的时间是带有包容性的和吸纳式的。异文化、异教徒或是不信教者都被看成是要受到拯救的上帝的选民。随之而来的对时间的自然化，则是把时间的关系看成是排他性的和扩展式的关系。由此对自然史的认识就从包容和吸纳，转向了拉开距离和分离。在进化论者的时间观里，野蛮人之所以有意义，那是因为他们生活在另类的时间里。我们已经获得的所有专门的民族志的知识，都会受到历史上所建立起来的人类学家的社会与他所研究的社会之间的权力和支配的关系。所有人类学的知识本质上来讲都是政治的。时间化并不是历史话语的一种偶然性的属性，时间性通过用一种“所指”提供给它的“能指”来构成了这样的一种语义系统。由此看来，时间被用来创造出了一种客体。还有人类学中的相对论的话语与时间上的拉开距离是内部相互连接在一起的。民族志的现在就是用现在的时态而对其他的文化和社会所作的说明。某种习俗、仪式甚至是一种整体的交换体系或者是一种世界观，都是以一个群体或部落或者是民族志工作者所偶然选定的单位为基础的。它描述和重新呈现了另外的一种文化；这就是这一门学科通过语言（象征）手段的一种再生产。费边坚持“反思”的立场而非“反映”的立场，他以为有如下理由：在人类学的话语中，将主体取消或者隐藏起来，常常会导致认识论上的虚伪。在人类学这门学科中，一种“视觉－空间的逻辑”（a visual－spatial logic）比任何时候都要强烈。功能论的主体、特殊主义的文化花园、量化论者的表格、分类学家的图示，所有的目标都是在于围绕着客体或者客体的印象，以空间的关系而相互组织起来的知识为其出发点。一句话，政治的空间与政治的时间都不是自然的东西。

它们都是权力的意识形态所建构出来的工具。

费依阿本德（Feyerabend，Paul Karl） 科学哲学历史主义学派的代表人物之一。生于奥地利，1947年进维也纳大学学习，1951年获哲学博士学位。从1951年到1971年间，曾先后就职于多所大学，之后，在伯克利加利福尼亚大学任教，同时兼任苏黎士联邦技术学院哲学教授。其主要著作有：《反对方法》（1975）、《自由社会中的科学》（1978）、《实在论理性主义和科学方法》、《经验主义问题》（1981）等。其主要学术观点有：（1）韧性原理与增生原理：费依阿本德认为科学理论具有一定的“韧性”，它不会因为个别反例而被证伪。韧性原理就是当科学原理遇到反例时，科学家提出一些方法维持原来的理论。与此同时，费依阿本德又认为，正由于科学理论有韧性，在遇到反常的情况下就会自行调整，这样也就出现了不同于原理论上的新的理论，实现科学理论的增生。他认为，韧性原理与增生原理是相互作用的，这种相互作用构成了科学的发展，也正因此，科学家在面对反常情况时，既要坚持自己的观点，又要勇于修正自己的错误，容忍不同的理论。（2）多元方法论：费依阿本德坚持，科学在本质上是一种无政府的事业。科学没有固定的一成不变的规则可以遵循，科学与方法论的规则在事实上总会存在偏差，从科学史上来看，任何一条方法论规则都会因其局限性而在一定的时候遭到破坏。科学方法论是多元的，科学的方法论的根本原则是怎样都行。围绕这一原则，费依阿本德提出了他的新方法论：反归纳。反归纳一方面要求通过对已确定的理论、观点和其他理论、观点进行比较和对比，发现其中一些重要性质；另一方面要求从已确定的理论观点之外来寻找与它不相一致的概念系统，并依次作为评价标准来发现隐含于其中的理论假定，为该理论观点寻求重新开始的起点、源泉。这两方面的要求分别通过选择的方法和历史回复的方法来实现。费依阿本德指出，反归纳的提出不是一种僵死的方法论规则，而毋宁说是一种对人们相信所有方法论的反对。费依阿本德在他的多元方法论中，强调了非理性因素在科学中的重要作用，并指出在科学当中，理性不可能是普遍的，非理性是不可能被排除的，而非理性的存在，使人们得以在无压制的情况下展开随心所欲的批判性、创造性活动，科学也从中获益。（3）

反对科学沙文主义：主张科学与人文主义统一。他认为，科学沙文主义使科学成为优于其他一切学科的意识形态，这不仅导致了科学的僵化与独断，更侵犯了人性，扼杀了人的丰富的创造性。传统科学哲学之所以认为科学与非科学有区别，就在于他们相信科学具有独特的创造性，巧妙的方法性。但事实上科学并没有什么独特的方法，同时，非科学作为一种社会意识形态同样有其存在的价值与意义，科学也只在与非科学的渗透中才能发展。科学与非科学之间不再有孰优孰劣之分，科学划界问题就此被取消。人们在从作为一种意识形态的科学中解放出来，自由地选择，形成自己的思想。

费兹（Faiz, Ahmad 1911～1984）巴基斯坦乌尔都语诗人。生于旁遮普省锡亚尔科特。获拉合尔公立学院英语和阿拉伯语硕士学位。曾任英语讲师。第二次世界大战时应征入伍。印巴分治后，任《巴基斯坦报》和《今日报》主编，并被选为巴基斯坦工联副主席。1953年被捕入狱。1955年获释。早期以写格律严谨的抒情诗为主，作品多表现个人苦恼，追求虚幻的美，大多收人诗集：《诉怨》(1941)。后期以写无韵诗和自由体诗为主，题材广泛，形式多样。著有诗集《风之手》(1953)、《狱中诗抄》(1956)、《压在石下的手》(1965)、《西奈山谷》(1971)等和一些哲理诗。

分析美学（Analytic aesthetics）现代西方美学流派之一。20世纪初产生于英国，后在英、美等国广泛流行。分析美学是分析哲学在美学上的运用。分析哲学否定传统哲学对基本问题的研究，把全部哲学问题归结为语言问题，认为哲学的惟一任务就是运用现代逻辑工具对语言进行分析，阐明其意义。分析美学遵循这一基本方向和思路，其发展大体经历了三个阶段。（1）是“情感主义”阶段。主要代表是英国的摩尔和早期的维特根斯坦。摩尔在《伦理学原理》一书中创立了对概念进行逻辑分析的研究方法，认为对于“善”、“美”这样一种非自然的客体和性质是不能分析和下定义的。审美价值是由与美的客体相应的情感等组成的。早期的维特根斯坦也主张美学和伦理学一样，是不能加以表述的，美属于不可言说的东西的范畴。英国艾耶尔发展了他们的逻辑分析方法，认为美学只能研究什么是美的情感的原因，而不可能讨论美学中的价值问题。（2）

侧重于从日常语言运用方面分析美学和艺术问题，是美学的"取消主义"阶段，主要在50年代，代表人物有后期的维特根斯坦等，他们都认为传统美学建立在为美和艺术等下定义的基础上是完全错误的，各种美和艺术等并没有统一的本质，只有"家族类似"关系。"美"和"艺术"这些词的意义就在于它们在日常语言中的用法。(3)从取消主义回到艺术和美可界定分析的立场，也称"后分析美学"阶段，从60年代至今。代表人物有迪基（George Dickie）、布洛克（Gene Blocker）等人，迪基区分了艺术的类概念与种概念，认为种概念是开放的，不可定义的，而类概念（一般概念）则是可定义的，并提出以公众的艺术习俗为可定义根据的习俗论。布洛克认为美学误解的根源在语言混乱，主张更严格地使用、界定美学概念，并提出"审美态度"论作为界定艺术品的根据。分析美学的主要贡献是有力地批判了传统美学研究中术语使用方面的混乱现象，但它一度出现取消主义倾向则是消极的。

分支世系制度（segmentary lineage systems） 是一种单系继嗣原理模式，用来解释无首领或无核心组织的社会的平衡功能。指部落组织结构中的一种机制，是以单系血缘和亲属为基础，各类世系组织在军事冲突期间暂时会加强团结。这种制度中，每个人分属多重的血缘分支，内部又包含不同的辈份层次，在不同的关系中发挥其功能。人类学这类模式中最著名的要数埃文思－普里查德（E. E. Evens－Prichard）的《努尔人》（1940）。他的理论比起其前辈的都要更为复杂，他们仅仅是看到了一个家系层面上的平衡之对立面，而普里查德认为努尔人的社会组织建立在一个父系继嗣的系统上，将每一个个体置于一个内在平衡的，由许多相互结合的分支和对立面组成的金字塔结构中。这种体系下的社会控制被称为是由"互补对立"（Complementary Opposition）体系加以保证的，它对社会冲突起到一种特殊的具有威慑力的影响。因为每一个冲突个体都能找到其在整个世系群与他们的那个分支两端相联系的群体的直接支持，这两个群体对冲突双方起到平衡的作用，有一种逻辑上的调解的需要。对分支世系制度作出典范概括的是萨林斯（Marshall Sahlins）。除了互补组织原则和冲突的内部调停需要之外，他指出分支世系制度使家系的物理距离相互重叠，从而每个世系单元都建立了对土地的权利

和世仇间的相互责任。萨林斯还假定分支的社交原则，他注意到世系分支关系的特性，只有相对于其对立面才会存在。他还论述了分支世系制度将会不断扩大的趋势。在《努尔人》出版的20年间，分支世系模式理论获得肯定的同时也遭到了很多的批评，主要有：（1）理论上的整齐有序的组织结构和实际的无序状态间缺乏一致性；（2）缺乏实际的社团功能，如资源的控制、婚姻、宗教祭祀、防御其他世系群和氏族等；（3）世系隶属于许多部落社会的混乱方式，看起来只是一种出于经济和政治考虑的愿望，而不是像其理论上所讲的与生俱来的。

《否定的辩证法》（Negative Dialectics） 法兰克福学派代表人物之一阿道尔诺的一本重要著作，这本书的基本思想，作者曾在1961年巴黎讲课时作过阐述，1966年整理成书，公开出版。全书除前言和引论外，正文包括："和本体论的关系"、"否定的辩证法"、"模式"三大部分。和马尔库塞的《单向度的人》一样，这本著作是当时开始兴起的"新左派运动"的哲学表现，60年代末一度成了"新左派"进行斗争的思想武器。60年代中期以后，由于资本主义矛盾的发展，西方出现了中小资产阶级知识分子的反政府运动。这些"新左派"诅咒当代资本主义压迫，对苏联社会主义模式也不满意，他们妄图否定一切束缚，实现一种个性解放的所谓"真正共产主义"。阿道尔诺的《否定的辩证法》，在理论上就体现了"新左派"的这种政治愿望。他在该书引论中说："鉴于历史形势的发展，哲学应该注意黑格尔不感兴趣的地方：非概念的、个别的、特殊的东西。"贯串全书的一个主要原则就是以此为论据，从各方面捍卫个人不受约束的特殊权力，把矛头指向凌驾于个人之上的社会强制机构。在《否定的辩证法》中，围绕本体论问题，阿道尔诺批判了那种把千差万别的特殊事物归纳为某种原始存在的还原论观点，认为任何在万物中寻求同一性基础的企图，都会导致极权主义。在他看来，世界万物彼此相异而又相互依存、相互作用，都是作为非同一性的客体而存在，它们各具特性，并没有一个共同的本原。依据这种所谓非统一性原则，他着重批判了黑格尔对普遍事物与特殊事物、先验主体与经验客体、概念与非概念的主次地位的颠倒，指责他"把一切特殊性的东西盲目地禁锢在客观的普遍性东西之中"。同时，对于马克思主义者关于"世界

的统一性在于它的物质性”的观点也不无非议，认为“世界的物质性就是可见性”，只是“一种外观”。把物质看做世界多样性统一的基础，也是一种“形而上学”。总之，任何把万物还原为某种绝对的东西的观点，都是在为极端主义的“神秘化事业”服务。阿道尔诺认为，随着个人生活逐步社会化，现代社会建立了对个人奴役的普遍性的强制结构，为了把个人从普遍性的强制中解放出来，就应该在认识论方面维护个体的特殊性和差异。他说：“改变概念形成的方向（即从个别到一般、从特殊到普遍），把方向转向非统一性，这就是‘否定的辩证法’的关键。”阿道尔诺反对本体论问题上的那种还原论的同一性，认为无论从精神还是从物质出发来建立任何哲学体系都是不可能的，也是不必要的，理论思维本身就是否定，就是对于“形而上学”本体论的否定。这样一来，他也就否定了辩证法的客观性和普遍性。他说：“在总体的物质中，没有任何辩证法”；辩证法并不是具有世界观意义的一般方法，而只是“矛盾地思考矛盾”的一种特殊方法。严格地说，甚至辩证法也不是一种方法，而是对现存一切的连续不断的否定行动，就是对于否定的否定。而且他不认为这种否定的否定就是回到了肯定。阿道尔诺的“否定的辩证法”是一种不折不扣的形而上学，是个人主义和无政府主义的理论基础。

弗兰尼茨基（Vranicki，Predrag 1922～ ） 著名的马克思主义研究者，南斯拉夫“实践派”的主要代表人物，被认为是“实践派”中的温和派。1922年出生于斑克瓦茨。1943年加入南斯拉夫共产党。1951年在贝尔格莱德获博士学位。1956年成为萨格勒布大学哲学系教授。1964至1966年任哲学系主任。1972年当选为南斯拉夫科学艺术院院士。1972至1976年任萨格勒布大学校长。弗兰尼茨基还先后担任过克罗地亚地区哲学协会主席和南斯拉夫哲学联合会主席。1982年成为克罗地亚共产主义者联盟中央委员会马克思主义研究中心的委员。弗兰尼茨基致力于研究马克思主义的理论与历史、人道主义和本体论以及社会主义的理论与实践等问题。他认为马克思主义的中心点就在于把实践理解为哲学的基本范畴，并在实践的基础上把唯物主义和辩证法统一起来，对历史和人道这一领域作了崭新的解释。他认为人就其本质而言是自由和创造性的实践存在，具有超越性和开放性的特征，永远

不会被一劳永逸的给定，这为人的异化提供了可能。人的历史是异化和扬弃异化相互交织的历史，在社会主义条件下，异化不仅依然存在，而且成为了中心问题，社会主义社会的任务就是要克服人作为一种异化的存在物而存在的人类生存形式。他著述甚丰，其主要著作有:《卡尔·马克思的思想发展》、《哲学研究和批判》、《辩证唯物主义和历史唯物主义》、《马克思主义史》、《人与历史》、《马克思主义的时代》、《哲学群像》、《哲学研究》、《马克思主义和社会主义》、《作为不断革命的自治》等。

弗雷泽 (Frazer, James George 1854–1941) 詹姆斯·乔治·弗雷泽是享有世界声誉的古典人类学家。他出生于英国西北部的格拉斯哥，曾先后在格拉斯哥大学、剑桥大学三一学院度过学习和研究的生涯。早年他的专业兴趣是古典文学，但由于受到人类学家 E. B. 泰勒的影响，转向研究原始文化，并在这一领域投入了毕生精力。作为人类学古典进化学派的集大成者，弗雷泽一生勤奋不辍，著述极多。早期的《图腾崇拜》(Totemism 1987)、《图腾崇拜与外婚制》(Totemism and Exogamy 1910) 成为权威性的图腾研究专著。将古典神话、《圣经》中的神话和广泛搜集的民族志神话集合起来进行深入研究的《金枝》(The Golden Bough 1910) 一书更是成为古典人类学的经典之作，对 20 世纪人类学及文化研究产生了重要影响。《永生的信仰和对死者的崇拜》(The Belief in Immortality and the Worship of the Dead 1913–1924)，是一部在世界范围内描述和比较关于死亡的观念、信仰与习俗的著作。以探讨人类死亡观念的原始形态及其发展为出发点，弗雷泽搜集罗列了包括澳大利亚、托列斯海峡群岛、新几内亚、美拉尼西亚、波利尼西亚、密克罗尼西亚及美洲、非洲等在内的世界各地诸多原始民族的有关材料，通过描述这些民族关于死亡的信仰与习俗并对其进行比较分析，弗雷泽试图寻求和勾画出人类思维进化的共同轨迹。鉴于弗雷泽的学术成就，1914 年他授封为爵士。1920 年始成为英国皇家学会会员和英国科学院院士。并兼任法国科学院、普鲁士科学院、荷兰科学院院士和巴黎大学、牛津大学、剑桥大学、曼彻斯特大学等的名誉教授。弗雷泽借鉴了孔德的人类智力发展序列的理论，其资料搜集与论述重在证明"巫术–宗教–科学"的进化公式，而这也是他的原始文化研究的一贯思路。尽管这一古典进化理论在后世

受到许多质疑和批评，而以弗雷泽为代表的"安乐椅上的人类学"终为注重第一手材料的田野作业方法所取代，但弗雷泽等一代古典人类学家所开辟的原始文化研究仍不失为人类文化研究的重要传统和资源，而其影响更是超越了人类学领域而成为人文社会科学财富的组成部分。

弗里德曼（Freedman, Maurice 1920～1975） 汉学人类学家最杰出的代表之一。1920年生于英国伦敦的一个犹太人家庭。大学毕业后，曾在伦敦大学任研究员，并在驻印度英国军队中服兵役。1948年，弗里德曼获得硕士学位，其论文是：《东南亚种族关系的社会学研究：以英属马来亚为例》（The sociology of race relations on Southeast Asia with special reference to British Malaya）。从此，他对东南亚地区的种族关系，尤其是海外华人的家庭、婚姻、宗教和文化发生浓厚兴趣。此后，弗里德曼夫妇继续攻读博士学位。1949年1月至1950年11月期间，弗里德曼夫妇受殖民地社会科学研究理事会（Colonial Social Science Research Council）委派，到新加坡从事"新加坡华人的家庭与婚姻"和"新加坡马来人的家庭结构"的田野调查工作。这两项调查报告分别于1957年和1959年出版，《新加坡华人的家庭与婚姻》（弗里德曼著）、《新加坡马来亚人的亲属关系与婚姻》（杰莫尔著）。弗里德曼于1956年以在新加坡的田野调查资料为基础写成论文，并获得博士学位。弗里德曼于1951年至1975年先后在伦敦大学、耶鲁大学、康乃尔大学、牛津大学任讲师和教授。弗里德曼于1975年去世。弗里德曼在人类学上主要有两个贡献：（1）在于他用汉学人类学的经验来反思人类学的一般理论。他最有名的著作都是研究华南宗族的：《中国东南地区的宗族组织》（1958），《中国宗族与社会：福建与广东》（1966）。在他之前，福武思和埃文斯－普里查德等人在非洲田野调查的基础上提出了无政府、无国家社会中的"裂变宗族制"。弗里德曼认为这一范式并不适用于中国，因为在中国这个集权式国家中同样存在宗族现象。弗里德曼的宗族理论已经成为汉学人类学研究中的一般性框架，同时在一般人类学中，因其理论所具有的类似"范式"的开放性，也赢得了相当的追随者。（2）在于他对中国民间宗教研究所具有的启发意义。他于1974年发表了一篇著名论文《中国社会中的宗教和仪式》。他认为，尽管中国民间信仰和仪式看起来相当散漫，但在表现

现象之下，存在着一个“宗教秩序”，因此可以说存在着“一个中国宗教”。尽管这一假说存在着许多问题，但给汉学人类学的研究带来了新的思考与挑战。总之，弗里德曼的主要贡献，在于他试图用中国这个“文明社会”来反驳一般人类学的范式，即从“无文字社会”或“简单”中发展出来的一般人类学模式并不适用于中国。这种努力仍将是人类学者所必须面对的一个核心问题。

弗洛姆（Fromm，Erich 1900～1980） 美籍德裔心理分析学家、社会哲学家、人本主义伦理学家、法兰克福学派的代表人物之一，又被认为是弗洛伊德主义的马克思主义的创始人。1900 年 3 月 29 日出生在德国法兰克福的一个笃信犹太教的家庭，曾在法兰克福大学和海德堡大学学习心理学、社会学和哲学。1922 年获得海德堡大学的哲学博士学位，其后在慕尼黑大学与柏林精神分析研究所接受精神分析训练。在大学期间接触到弗洛伊德和马克思的学说，这两种理论后来成为他一生的理论基础。1929～1934 年，他在法兰克福社会研究所工作，这对他日后的社会哲学观点的形成有很大影响。1930 年起成为独立开业的心理分析医生。1934 年为逃避德国纳粹，去美国定居，曾在耶鲁大学、哥伦比亚大学、本宁顿学院任教。40 年代后，他在组织上同法兰克福学派脱离了关系，把更多的精力投入到创立“新弗洛伊德主义”。他同霍妮一道创立了美国“新弗洛伊德主义”学会。1949～1965 年应聘任教于墨西哥国立自治大学，并在那里建立了心理分析研究所。弗洛姆是很有声望的心理学家，也是美国心理学会会员和华盛顿心理分析学会会员。1971 年移居瑞士，继续从事研究和写作，1980 年 3 月 18 日死于瑞士洛迦。弗洛姆一生的研究领域非常广泛，除心理学外，还有哲学、宗教、历史、社会学、文化等。他以其深沉的人道主义情怀，毕生关注当代世界各种社会制度和文化体系，尤其关注西方社会和文化生活中的各种现实问题、矛盾和危机，关注现实的人的生存状况。他的社会哲学主要涉及三个方面：一是对人的本性、人的生存境况的分析说明；二是对社会现状，尤其是对社会病态的批判剖析；三是为拯救人类、医治社会病态而提出的处方。弗洛姆最初为弗洛伊德的追随者，并深受其精神分析理论的影响。认为弗洛伊德对人的下意识过程的发现是“对关于人的科学的卓

越贡献”，但他不赞同弗洛伊德片面强调无意识本能的作用并把它加以绝对化。认为个体的人格是文化的产物，而不是生物学的产物。他强调文化因素对人的心理形成和发展的巨大影响，认为弗洛伊德的理论忽略了社会因素对人类心理的影响，而马克思对物化和异化的分析是对现代文明社会基本问题的有力说明。但他认为马克思也有片面性，过分强调了经济、政治因素，忽略了心理因素的作用，不能对个体的人的行为作出满意的解释。所以他一生致力于把马克思主义和弗洛伊德主义结合起来，主张“受辩证法和人道主义指导的心理分析”，向往建立“人道主义的社会主义”。认为“爱”是这个社会的基础，是人道主义的顶峰和人类解放的核心，是一种崇高的宗教情感。只有通过爱和创造性的工作，人们才能排除孤独，消除隔离，使人与人彼此联合起来；爱能使人的心理得到净化，使人在内心深处获得解放，成为道德完善的新人，依靠这些“新人”，才能建立起人道主义的社会主义。弗洛姆认为爱是人道主义的核心，因此他的哲学又被称为爱的哲学。弗洛姆的社会批判思想和爱的哲学不但影响了青年知识分子和“新左派运动”，而且受到社会各阶层的广泛欢迎。主要著作有：《逃避自由》(1941)、《自为的人》(又译《为自己的人》、《寻找自我》或《自我的追寻》)(1947)、《精神分析和宗教》(1950)、《健全的社会》(1955)、《爱的艺术》(1956)、《弗洛伊德的使命》(1959)、《禅与精神分析》(1960)、《马克思关于人的概念》(1961)、《在幻想锁链的彼岸》(又译《超越幻想的桎梏》)(1962)、《对人的破坏性的剖析》(1973)、《生存或占有》(又译《占有，还是生存》)(1976)等。

《弗洛伊德理论和法西斯主义宣传的程式》 (Freudian theory and Fascistic propagandism order) 阿多尔诺的重要论著，1951年发表。是作者自40年代初开始的对法西斯主义研究的归纳和总结。全书分为两部分：(1) 探讨法西斯主义宣传的特点及其得逞的原因。法西斯主义宣传主要是从心理学角度来争取追随者的，它有一套严格的程式，如从法西斯主义的头子到最末流的法西斯主义的煽动家，都十分强调仪式典礼和等级制度的区别，强调属于法西斯主义集团的“内群”与这一集团之外的“外群”之间的严格区别；他们都充分调动了弗洛伊德所说的人们心目中的“自居作用”和“施虐受虐狂”的心理，因而使宣传得逞。(2) 剖析法西斯主义产生的

心理、社会和经济根源。法西斯主义宣传之所以能符合弗洛伊德所描述的心理机制，是由法西斯分子的阶级本性所决定的。弗洛伊德所描述的心理机制是非理性的、无意识的，只有那些敌视理性，以大多数人为敌的人才会利用它们，而法西斯主义分子恰恰正是这样的人。不过，法西斯主义宣传得逞固然在于它符合弗洛伊德所描述的心理机制，但法西斯主义产生的根源却不能完全归结为心理因素，它的产生还有深刻的社会、经济根源。法西斯主义的宣传鼓动家们是作为纳粹阶级的强有力的经济利益和政治利益的代理人去宣传、鼓动、争取追随者的。可见，阿多尔诺对法西斯主义的分析虽然侧重于心理方面，但还是比较全面和深刻的。

弗洛伊德主义的马克思主义（Freudianism Marxism） 把马克思的学说与弗洛伊德的精神分析理论结合起来的一种社会文化思潮。最初产生于20世纪30年代的德国，其主要代表人物有德国精神分析学家、哲学家赖希，美国社会心理学家弗洛姆，以及法兰克福学派的马尔库塞。弗洛伊德主义的马克思主义的出现，与20世纪以来弗洛伊德精神分析理论与马克思主义在世界范围内的广泛影响有着直接的关系。他们认为，马克思与弗洛伊德的思想给予了人们认识和改造世界的智力工具，使人们更深刻地认识到个人和社会现实的实质，在各自强调的领域都作出了杰出的贡献。但是，这两大学说又都有很多不足之处。主要在于弗洛伊德过于强调心理本能（特别是性本能）在人的行为中的决定作用，忽视了社会经济的、历史发展的因素。而马克思则忽视了心理因素的社会作用，忽视了经济基础与上层建筑、意识形态之间的中介作用，以及它们对社会结构的反作用。因此，他们试图把两者中仍然具有真理性的思想结合起来，建构"弗洛伊德主义的马克思主义"。他们把弗洛伊德的精神分析与马克思的经济分析结合起来，建构一种完善的社会批判理论；把弗洛伊德的爱欲理论与马克思关于人类解放的理论结合起来；把弗洛伊德关于文明即是爱欲受压抑的观点与马克思劳动异化的观点结合起来，等等。实际上他们是从弗洛伊德主义出发，把对资本主义制度的批判，引向了对人类本能压抑的批判，进而对社会文明和技术的批判；用"性欲经济学"、"性政治运动"以及"本能革命"、"心理革命"、"意识形态"的革命来取代社会的政治与经

济革命；把人类的社会解放变成了解除欲望压抑的"性解放"、"爱欲的解放"。他们认为，这种理论将为批判当代资本主义与实现人类解放，指明了新的方向。这种理论对于理解和批判当代资本主义的社会现实确实提供了一个新的富于启发性的理论，对当代西方人文社会科学的丰富和发展也产生了一定的影响，但是，其对马克思主义和弗洛伊德主义的理解都有失偏颇，对于两者的结合也有些牵强附会。

符号（sign）　符号最简单的意义可以被理解成为象征或代表其他事物的事物。只有当符号与所指事物具有一定关系的时候它才能被称之为符号。符号的性质是由它与它所指代的事物之间的关系决定的，而不是由它本身的任何一种特质决定的。此外，它们之间的这种关系不是与生俱来的，而是约定俗成的。符号是可以被认知的一直接的物体、气味、触觉、书写及口头文字、手势都可以作为符号使用。符号可以是相当直接的，如岩石或树木；亦是高度抽象的，如思想感情，数学定理或音乐分句。因而符号是人们交往中格外重要的工具，它使人们能够传达个人经验、思想信息以及其他的内部陈述。虽然人类也使用非语言符号，但是语言是现存的最复杂的符号系统。瑞士语言学家费迪南德和美国的实用主义哲学家查尔斯·皮尔斯被公认为是现代符号研究的奠基人。

福柯（Foucault, Michel 1926～1984）　福柯是法国著名的哲学家和思想史家，本世纪60年代巴黎结构主义的五巨头之一（其他四位是列维·斯特劳斯、拉康、巴尔特、阿尔都塞）。福柯毕业于巴黎高等师范学校哲学系，他早年从事精神病医学的理论及临床研究。他一生力图从社会历史中那些被定义为反常、越轨、变态的现象入手，运用他所擅长的考古学和系谱学的方法，解析现代性的症结。他的著作有：《癫狂史》（1961）、《临床医学的诞生》（1963）、《知识考古学》（1969）、《话语的秩序》（1971）、《规训与惩罚：监狱的诞生》（1975）、《性史》（1976）等。福柯的学术生涯，以视角和话题的多变而著称，他的著作提供了一种创新而丰富的现代性批判。其主要思想有：（1）他驳斥了启蒙意识形态，消解了理性、解放、进步之间的等同性。福柯认为，人性并不会在一次次斗争中进步，直到最后达成普遍的互惠，而终于以法律取代了战争，人性将其每一项暴力设置在法规的系统中，从而由一种支配发展到另一种支配。当

现代理论倾向于将知识和真理视为超然的，普遍的或是进步的和解放的工具时，福柯却把它们分析为权力和支配的构成部分。(2)不连续的、个别的、局部的批判有令人差异的效力。针对现代理论的总体化和统一化特征，福柯强调不可通约性、差异性、片断性以作为压制性的现代理论的解毒剂。(3)话语理论：福柯以此为突破口来透视现代性的全景。福柯的话语分析，既承续了符号学的精髓，又创造性地应用于新的历史条件，所以有人称之为实现了研究范式的转换，由生产方式进入信息方式。但福柯没有将每件事都化约成话语和文本，如他认为，塑造社会机制，是一种完全异质的综合体，包括了话语、制度、建筑形式、法律、行政手段、科学陈述、哲学立场、道德立场乃至博爱立场。(4)人的消逝：福柯宣称人的消逝，重新阐释直至摆脱现代理论的主体概念。他认为，现代性的特征正是权力核心的多元，而权力又是关系性的，没有可供争逐的来源，也没有主体能够拥有，权力是一种纯然结构性的活动，主体只是其中无名的管道或是副产品。这一观点对于现代的政治策略影响极大。

福忒思(Fortes, Meyer 1906～1983) 福忒思于1906年出生在南非开普省的布里茨敦一个俄国犹太移民的家庭里。他是伦敦经济学院的心理学博士，早年从事心理学工作。兴趣转变之后，追随马凌诺夫斯基和弗思等专攻人类学。由于他有原有的心理学训练，在家庭和亲属关系的研究上提出了一些新的见解，这也是他对人类学研究最不可磨灭的贡献。当代有的人类学家甚至将他誉为仅次于拉德克利夫－布朗而在亲属理论的研究上最重要的人物。福忒思的研究范围主要是在非洲，他与埃文思－普里查德合编的《非洲政治制度》堪称是政治人类学的开山之作。他采取结构功能主义的理论和方法，强调指出了在亲属制度的研究上应该把政治法律范围与家庭合伙关系范围分开。他的关于非洲塔伦西人和阿散蒂人的调查报告使英国结构功能注意和世系继承理论得到了进一步的发展。但是，他的一些结论也遭到了另外一些人类学家的非议，认为非洲那些特殊情况不应该提高到当做是普遍规律。他还从事过对中国和日本的祖先崇拜等方面的研究。他的重要著作有：《塔伦西人亲属关系网》(1949)、《亲属关系与社会秩序》(1969)、《时间与社会结构》(1970)等。

父权制(patriarchy) 这是指一种男性享有较高地位的文化。地位继

嗣，财产继承一般都是从父方追溯。19世纪的社会理论学家相对母权制提出了父权制用以研究人类文明的进化过程。如德国政治经济学家恩格斯认为父权制是在"希腊英雄时代"代替了母权制。社会进化结构中的父权制和母权制概念不再被人们广泛接受。父权制如今是指男性对最重要的社会、政治经济、文化团体享有主要的支配权。父权制有时与父系社会相关联，但是人类学家和社会学家已经证明父系社会并不是男性占主导地位的必要条件。社会理论学家现在认为所谓的父系社会，事实上被其他的社会身份进行了分割。如占统治地位的民族、阶级和宗教的女性比占非统治地位的民族、阶级、宗教的男性享有更高的地位和更大的权力。目前，女权运动者正在理论上和实际生活上对父权进行批判和纠正。

G

戈尔德曼（Goldman, Lucien 1913～1970） 法国哲学家，发生学结构主义的代表人物，卢卡奇思想的主要继承者和阐释者之一。1913年出生于罗马尼亚布加勒斯特的一个犹太教师家庭。在大学期间阅读了大量马克思的著作，并参加了一个秘密的马克思主义小组，曾遭到逮捕。1933年逃亡至维也纳，接触到卢卡奇的著作。1934年移居法国。后又到了瑞士，成为皮亚杰的助手，并在他的指导下取得博士学位。1945年重返法国，进入国家科学研究中心。1958年任高等实验学校的校长。1961年到布鲁塞尔利布尔大学社会学系任教。1970年去世。戈尔德曼从卢卡奇《历史与阶级意识》一书中对异化和阶级意识的研究出发，把资本主义社会的物化看做是社会主义者面临的主要问题，认为资本主义的文化和社会规范已经导致了工人阶级的消极情绪和被动状态，革命行动的真正潜力已经转移到知识分子和流氓无产者方面。在《人文科学与哲学》一书中，戈尔德曼提出了"发生学的结构主义"论，试图把结构主义和皮亚杰的发生认识论融合在一起，并在马克思主义的框架内解释这种融合。戈尔德曼的思想对战后年轻一代马克思主义思想家，尤其是对法国青年马克思主义思想家产生了重要的影响。戈尔德曼的主要著作有：《隐身的上帝》、《辩证法研究》、《人文科学和哲学》、《启蒙运动的哲学》、《建立一门小说社会学》、《现代社会中的文化创造》、《卢卡奇和海德格尔：走上一种新哲学》等。

格尔茨（Geertz, Clifford 1926～ ） 美国人类学家，解释人类学的提出者。1926年8月生于美国一个中产阶层家庭。1950年毕业于俄亥俄州的安迷澳克学院（A. B., Antioc College），获得哲学学位。受当时美国人类学家C. 克拉克洪（C. Kluckhohn）学术思想的影响，对经验主义研究产生了浓厚的兴趣，进入哈佛大学社会学关系学系学习。1956年，他以《爪哇宗教》（C. Geertz, 1960）这部著作获得了人类学博士称号。格尔茨曾先后担任斯坦福大学行为科学高等研究中心的研究员、加利福尼亚大学巴凯学院（California Univ. Barkkly Collage）人类学系副教授、芝加哥大学新兴国家比较研究会任人类学副教授、普林斯顿高等科学研究所社会科学教授。格尔茨几次走访印度尼西亚，对印尼的巴

厘和爪哇进行了田野调查，巴厘和爪哇的这些田野工作孕育了大量的论文、著作，同时也奠定了格尔茨的文化理论的基础。格尔茨的文章多以短小精悍的论文形式发表，以论文汇集形式发表的《文化解释学》（C. Geertz 1973）和《地方性知识》（C. Geertz 1983），集中反映了以探索人的行为表现意义的格尔茨风格。近十年来，格尔茨的见解不仅在《美国民族学家》杂志刊载的论文被广泛地引用，而且在人类学之外的其他社会科学领域，格尔茨也是著述被引用最多的学者之一。格尔茨的学术生涯经历了一个否定之否定的过程，他最初对人类宗教生活与符号体验感兴趣，后来致力于社会经济问题的研究，到了晚年关注的重点又回到符号与文化上。格尔茨的思想理论与韦伯（Max Weber）、帕森斯（T. Parsons）和克拉克洪有很大联系，特别是韦伯思想中的“行为”、“意义”、“理解”与“合理性”成为格尔茨理论的主要前提。认为文化是一个象征系统，是由象征有机地结合而形成的意义体系。“意义”指包含认识、情感、道德在内的一般性思考，它具有知觉、观念、理解、判断的一种包容性的概念。“象征”则被界定为所有事物、行为表现、事件、性质以及关系都是传递某种“意义”的载体（vehicle）任何一种物质、行为表现、事件、言语活动，只要它传递某种“意义”，它就是“象征”。但是意义又不是象征（物、体、行）本身的内在属性，是人所赋予的。人则是生活在由自己编织的意义网络里的动物，人的行动是一种传达意义的最直接的行为表现。格尔茨的解释人类学主张文化分析是寻求意义解释的科学，其目的是“理解他人的理解”（Saying something of something）。由于人们常赋予事物以特殊的社会意义，多数情况下事实是多重的，它一方面是“生性的事实”（brute fact），即事物原初的属性；另一方面又是“人为的事实”，即人们所赋予事物的象征意义，包括对行为意义系统的分析、分析之后要对异文化的读者说什么，甚至也包括读者的理解。而“人为的事实”只有在特定的脉络中才能得到比较切合实际的答案，但人们受其自身能力限制，使我们在异文化经验研究领域里常常含混不清。因此，在进行一般性理论分析之前，我们首先所面临的是如何“理解他人的理解”的问题。在方法论上，格尔茨的文化解释学是以当地人日常的，却又往往被人（包括当地人）们视为司空见惯的行为事实作为对象展开他的

文化体系的分析。但格尔茨笔下的文化并不是运用概念符号的逻辑关系推论出来的一种静态文化，而是动态的。虽然同样是具有象征意义的文化分析，格尔茨的文化解释学却是解读属于行为者场景条件下的这一文本。关于"如何著述一种文化"，格尔茨强调文化记述与叙述之间的"深人浅出"(the thick and the thin, P. Shankman 1984)的一种"转换文化版本"的解释科学，即深人与浅出在一篇论文中同时并用的著述。深人则反映在深描，即在记述一个文化上，他是地方或特定场景下行为者的共识；浅出则表现在他深描之后的解释上，即与读者之间易于理解的表达方式。事实上这两种理性代表了两种著述文化的版本，这两个版本的完美结合便构成了格尔茨的文化学。而有关我们记述了一种文化之后要干什么，在文化记述的基础之上你要对人类文明说些什么的问题，解释人类学正在实验一种不同文化之间的对话，通过异文化研究，或者发人内省，或者引起文化批评。

葛兰西 (Gramsci, Antonio 1891～1937)　出生于意大利南部撒丁岛的阿莱士村。他以《狱中书信》和《狱中札记》两部遗著成为与卢卡奇、柯尔施齐名的西方马克思主义的早期代表人物。他创立了一整套适合于西方发达资本主义国家的新的马克思主义理论，制定了社会革命新的策略，因此他的理论被称为"葛兰西主义"。并被公认为70年代中期兴起的欧洲共产主义的思想奠基人。葛兰西生在贫苦家庭里，出生时体质十分虚弱，由于营养不良，他成了驼背。在极为艰苦的条件下，葛兰西读完了小学和中学。1911年靠奖学金就读于都灵大学现代语言学，受到克罗齐思想的重大影响，1913年，他加人了意大利社会党，由于疾病，他只好退学并在一战时免于应征人伍。1916年，他在《前进报》任编辑，发表文章并产生了一定的学术影响。1919年5月1日，在俄国十月社会主义革命的影响下，他不满足于改良主义，创办了《新秩序》，主要翻译介绍苏联革命和建设的情况，对都灵的工人运动产生了深刻影响。1921年1月21日，作为共产主义派别的代表人物，他同波尔迪加等人一起创立了意大利共产党，并成为意共第一届中央委员会委员。1922～1924年，葛兰西先后在莫斯科和维也纳为共产国际工作。1924年4月，意大利举行了议会选举，法西斯分子占多数，包括葛兰西在内的共产党人被选进议会。

同年8月，他被任命为意大利共产党总书记，到1926年1月在里昂召开的意共代表大会上，葛兰西才击败占相当势力的波尔迪加派，并将自己的思想路线贯彻落实到全党。1926年11月8日，法西斯分子逮捕了葛兰西，他先后被流放到西西里海滨的乌斯蒂卡岛和米兰的圣·维托雷监狱。1928年5月11日，葛兰西在罗马特别法庭以"煽动内乱"等罪名被判处监禁20年4个月零5天。从1929年2月起，葛兰西克服病痛，顽强地开始写作《狱中札记》。由于国际上进步舆论的强大压力，意大利法西斯分子把他的刑期减至1937年4月21日。1937年4月27日，葛兰西出狱后一周就病死在医院里，年仅46岁。葛兰西不屈不挠的高贵品格受到了人们的无限景仰，他狱中的杰作《狱中札记》使他进入了不朽者的行列。

葛兰言（Granet，Marcel 1884～1940） 著名汉学人类学家。1884年生于法国东南部Drome省的一个小镇，1904年考入巴黎高等师范学校，主修历史学。在此期间，他成为涂尔干的得意门生，并深受莫斯的影响。1907年，参加中学教师资格考试并获得高中历史教师证书。从巴黎高师毕业后，因得狄爱尔基金会的资助，师从著名汉学家沙畹学习汉学。1911年到中国做实地调查。1913年回法国，在巴黎高等研究院继沙畹任"远东宗教"讲座的研究主任。1914年服兵役，一战后于1918年奉法国外交部之命再次到中国，次年回国，仍在高等研究院任前职。1920年在巴黎大学文学院获博士学位，其博士论文有二：《中国古代的节庆与歌谣》，《中国古代之媵制》。同年并被聘任巴黎大学文学院讲师，主讲《中国文化》课。1925年，任巴黎东方语言专门学校"远东史地"讲座教授，次年又任巴黎中国学院校务长，并出版代表作《中国古代的舞蹈与传说》。葛兰言于1940年去世。在葛兰言之前，西方汉学正统的研究方法是语文学方法，率先起来对这种方法进行纠偏的便是葛兰言。他批评说："一般旧派的史学家或中国学家，不是仅以考证为能事，就是虽有解释而仍是以主观的心理的意见为主，故貌似科学而实极不正确，极不彻底，故远不如涂尔干所倡的社会学分析法为高明。"因此，他倡导用社会学分析方法来研究中国社会，撰写了《中国古代的节庆与歌谣》、《中国宗教》、《中国古代舞蹈与传说》、《中国古代之婚姻范畴》、《中国文明》等一系列名著，在西方汉学中开创了崭新的

社会学派。葛兰言对中国民间宗教和仪式的研究是从古代史和文化史入手的。他的《中国古代的节庆与歌谣》(1919)可以说是中国民间宗教发生学的惟一论著。他认为中国民间宗教起源于中国先秦时期，是农业季节性庆典的社会衍生物。上古的《诗经》提供了这一论点的证据，论述了自然界农作物的生长、衰落、收获的节奏如何成为民间仪式和信仰的时空基础，在此时空基础上形成的祭祀具有社会意义，具有调节社区人文关系的作用。后来，这些具有社会意义的仪式活动被统治者吸收、改造、蜕变为古代帝国所需要的官方象征文化和宇宙观，服务于中华帝国的政治并为文本传统所记载。

根据症候阅读（Symptomatic reading） 阿尔都塞在《阅读<资本论>》中倡导的一整套阅读文本的方法。它的对象是文本，特别是马克思的著作。它的目的是发现潜藏在文本深处的问题框架。这一阅读方式是在精神分析学说的影响下提出来的：精神分析学家在治疗精神病患者时，通常让患者自由言说，对患者在说话时表现出的各种症状，如失言、遗忘、沉默、语言的中断和思想的空隙等进行分析，以揭示出其深层心理（无意识）的秘密。根据这种方法，阿尔都塞主张根据症候阅读方法就是要求在文本话语表面的连续性中辨认出缺失、空白和严格意义上的疏忽等症候，以觉察出文本深处的问题框架。阿尔都塞又借助结构主义的方法，认为根据这种方法，呈现在读者面前的就有两个不同层面的文本：第一文本指概念之间、句子之间、段落之间、章节之间的表面上的联系和结构。第二文本是语言中的缺失、空白和疏离等，这是一种不可见的话语，这些话语之间的内在联系和结构就是隐藏在文本深处的问题框架。阅读第一文本是必要的，但更重要的是阅读第二文本，因为文本的内在结构是作者无意识投射于理论中的，是通过一般阅读方法所无法获得的。但是，任何问题框架都具有一个与之相应的视界，在特定的视界里，只有某些问题是可见的，另一些问题，即超越问题框架本身的问题则是不可见的，如剩余价值在古典经济学中是不可见的。如果一个人赖以思考的问题框架与被阅读文本的问题框架是一致的，那么，他只能洞察那些在这一问题框架中可见的东西，而对不可见的东西一晃而过，造成失察；为了避免失察，就要在充满文字的文本中发现空白的地方，

为此又要根据新的注释来产生出新的问题框架，马克思称之为问题框架转换。即读者要置身于新的问题框架中，用根据症候阅读方法，把不可见的东西转化为可见的东西，才能真正做到对原文的创造性的解读。

工具理性（Instrument reason） 也即"技术理性"。是40年代初法兰克福学派代表人物霍克海默和阿道尔诺在分析资本主义社会物化现象时提出的一个重要概念。意思是说，理性作为人类特有的思维认识能力，曾把人从神学迷信的束缚中解放出来，可是在工业发达的条件下，理性由于自身的辩证发展，它作为纯粹的研究方法，指导科学技术发展，却变成了达到实用目的的手段和奴役人的工具。即科学技术的进步和合理化，就是理性的物化，并进一步异化为统治人的力量。科学技术越发展，自然界日益被征服，理性就越来越成了工具性的客体，人也就越来越失去主动性，沦为被奴役的对象。稍后，马尔库塞对这一概念作了进一步发挥，认为在当代发达工业社会，理性物化为科学技术，直接组织和操纵工业生产、行政管理和生活方式，科学技术已取代经济基础而成了控制人的新形式。同时，国家干预经济过程的增强，科学技术和行政机构结合起来，国家利用技术和效率而不用暴力来征服一切离心社会力量，从而造成了一种"合理的"官僚主义极权社会。因此，法兰克福学派的"工具理性批判"，与其说是针对发展工业社会制度，不如说是指向科学技术的进步。它把科学技术进步同它被资本主义运用混淆起来，对人类社会发展前景表现出一种悲观主义情绪。

《工具理性批判》（Critique of Instrumental Reason） 又名《理性的黯然失色》，是霍克海默1944年根据在哥伦比亚大学讲课的讲稿写成的一部著作。它的基本思想是与同时期写作的《启蒙辩证法》是一致的。只不过是以哲学的语言对启蒙辩证法基本思想的复述。霍克海默曾声称该书的写作是为了考察现代工业社会的合理性概念并以此分析它是否包含着根本上的弱点。在其中霍克海默试图通过对西方文化的基本概念的瓦解和人性在现代西方社会经历的深刻变化揭示现代西方社会中进步与倒退的两难处境。霍克海默指出在现代工业中概念的操作价值变成了人的惟一价值。在工业文明中要维持自由、平等、正义等概

念而又不堕落为神话似乎是不可能的。启蒙的结果是人遭到启蒙精神的蒙蔽。霍克海默在书中致力于描述招致两难困境的社会与理智的进步，包括人本身在内的每个目的都变成为手段，伴随着技术、知识的增长，人的想像力、人的独立判断力显著地缩减了。启蒙精神在技术工具方面的发展是一个失却人性的过程。进步同时威胁了它要实现的目标－人的思想。本书所具有的基本思想与《启蒙辩证法》是完全一致的，都是以批判现代工业所带来的种种负面效应为目的，对人与社会未来发展的展望都带有悲观主义色彩。《工具理性批判》与《启蒙辩证法》共同奠定了法兰克福学派战后理论发展的基调。

工业人类学（industrial anthropology） 自20世纪30年代以来，人类学家已经在工业和企业领域进行了一系列的研究。这些研究尤其集中于美国企业文化的探讨上。其中，30和40年代以组织行为研究著称的美国人际关系学派（Human Relations School)，留下了很多关于非正式文化模式如何影响企业管理目标的民族志作品。而在较近期的企业文化研究里，人类学家进一步转到探究各种特定的价值形貌与企业能不能达至其所设定的目标之间的关系上来。工业人类学所予与认识和揭示的各种企业组织，在很多重要的方面其实与传统人类学家所研究的各种社会不无相似之处。比如，工业人类学家要研究企业成员所从事的各种仪式，就像传统人类学家研究没有文字的小型社群之成员所从事的仪式一样。工业人类学家也会关注企业组织里的传说与故事、内在的一套规范，符号和行为的期望，以及企业人员所使用的专门术语和词汇。由于企业组织既是分化的又是具社会分层意义的，所以据此可以识别其成员的特定角色和地位。同样，企业组织通过处理与工会、政府、环保团体及顾客之间的关系，可与其他社会体系产生外部的关联。这些相似之处，使得人类学家能够对本土的企业组织作出深人的了解，他们在这方面的潜力和贡献也越来越为人们所关注。从人类学角度进行本土企业组织的研究，可以对很多来自不同背景的社会组成要素、其对立的价值与态度以及发生冲突的忠诚关系作出较为恰当的把握。如果企业组织想有效地发挥功能，那么它的高级管理人员便需要了解他们企业所有员工的价值、态度、期望和行为模式，还有其他与企业发生关联者的取态。在提倡就业机

会平等和人员流动频繁的当代社会，这方面的需求也就显得尤为强烈。概括而言，本土企业组织可以被看成为混合了不同群体的不同角色、地位及价值观的小型文化，而后运作于较大的国家乃至国际文化体系之下。长期倡导工业人类学的《人类组织》杂志曾做过统计，1994年在美国大约有500个拥有博士学位的人类学家服务于私人公司或大型企业里，这种对人类学者的需求估计在21世纪会有50%的增长。基于他们传统上对参与观察的重视，人类学家比较能处于独特的位置，能从草根阶层到高层人士中去收集企业文化的资料。施乐公司（Xerox Corporation）就让人类学家去协助公司设计一个有效训练服务技术员的训练课程。负责这个计划的人类学家的研究发现，公司有很大比例的服务预约并不是叫员工去修理坏了的机器，而只是要员工示范怎样去操作机器。他亲身的参与观察使施乐公司获益，并重组其对技术服务的训练课程，课程中加重了如何指导顾客及与顾客关系这部分的内容和分量。一些未能注意到文化背景的本地企业组织，会导致组织上下互相产生误解，沟通不好，投诉频繁，乃至破坏到组织目标的实施。当企业成为国际性的跨国企业时，文化背景与环境的因素就更显得重要。如果存在巨大的文化差异，沟通的障碍就会有几何级数的增加。人类学的观点不论对本土的还是国际性的企业都有助于人们作出适当的了解和应对。工业人类学的宗旨就在于为改进企业的运作和效率而努力，故而尤其强调国际市场和企业管理的功能位置。

《公共领域的结构转型》（the structural transformation of the public sphere） 这是哈贝马斯1961年在马堡大学通过答辩而取得大学教授资格的论文。于1962年在柏林出版，曾再版十多次。该书是哈贝马斯的第一部哲学社会学专著。基本问题是资本主义社会民主制下私人的与公众的利益和观点的相互渗透和转换。哈贝马斯在文中对资本主义公共性衰落过程的剖析，以对西方60年代大学生运动的民主批判尤为重要。哈贝马斯关于公众性的研究，构成他未来的交往行为理论和社会批判理论的一个组成部分。这部著作曾被列为联邦德国的标准的社会科学读本。

功能主义（functionalism） 功能主义相信事物的实质、本质或第一原因是不可知晓的，而只有事物

的现象和属性才是可以知晓的。它主张排除实质论的概念，在相互依存、构成整体的诸因子、诸事物的联系中把握对象，因而是一种实证主义的主张。功能主义人类学是继进化、历史主义之后差不多在20年代出现的一种人类学方法论主张。并以波兰裔的英国人类学家马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski，1884～1942）为代表。他坚持认为，现存的制度可以充分满足人们的需要。而另一位英国的人类学家拉德克里夫－布朗（A. R. Radcliffe－Brown，1881～1965），亦是功能主义人类学的巨匠。他则认为，个人的活动有助于集体活动的实现，因而具有功能的意义。两者虽观点殊异，但习惯上都被称为是功能主义人类学的大师。马林诺夫斯基的观点基本上是整体论倾向的。（1）他反对传统传播论者通过文化元素分布的考察来重构历史的做法，认为每一种活的文化都是功能和整合的一体，犹如有机体一样，若不从整体的关系上来研究，那么各个部分的文化也不能够获致理解；（2）关于它的文化与需要之间密切相关的假设。换言之，每一文化的元素对其整体的文化都有一种功能的贡献。人有新陈代谢、新生、舒适、安全、行动、生长、健康等的需要，因为有这些需要，才会相应地生产出食物供应、亲属、衣服、居室、活动、训练和卫生等文化的反应。每一套生物的需要和文化的反应都是相互制约不可分割的。若文化的反应无以解决和满足生物的需要，那么人类社会便不可能有今天的存在。在把社会看成是一个整体的有机体这一点上，拉德克利夫－布朗与马林诺夫斯基有着一致的见解。他认为，社会就像是一个有机体，各个部分是相互依赖的。一个社会的习俗制度犹如有机体的各个器官一样，各自有各自的功能，并且共同维持这一个有机体的生长。这一见解源于法国的社会学家涂尔干。拉德克利夫－布朗强调进行社会比较的方法，因而学科里有时又称他的社会人类学为比较社会学。而恰是在比较这一点上，拉德克利夫－布朗和马林诺夫斯基之间有了分野。涂尔干从社会结构论的角度来解释文化元素的社会功能，提出了“正常结构”（eunomie）和“反常结构”（anomie）两个概念。分别代表着有秩序的和良好配合的社会以及缺乏秩序和良好配合的社会。拉德克利夫－布朗认为，正常与反常只是程度的问题，因而经过修正提出“趋向正常的结构”（enomia）和“趋向反常的结构”（dysnomie）这两个概念。他还创造

了"愉快感"和"不愉快感"两个概念，前者指秩序协调和一致的情绪，后者指疾病、冲突甚至崩溃的感觉，分别代表功能平衡（functional equilibrium）和失能（disfunction）。他认为一个人口少的小社会，往往会趋向正常的结构；而对于人口多的大社会，虽有统合，但是趋向反常的结构成为主流。另外，功能论的后起之秀尚有弗思（Raymond Firth）、埃文斯－普里查德（E. E. Evans－Prichard）、奈德尔（S. F. Nadel）等人。结构现实主义（structural realism）拉丁美洲与魔幻现实主义齐名并称的另一个小说创作潮流。结构现实主义在内容上坚持写实，在形式上注重结构的创新，强调小说的立体感，为使读者获得视觉、听觉等立体感受，结构现实主义小说创造了多镜头、多角度对话和独白的独特技巧，并大量运用公文佐证、章节穿插、意识蔓延、透视和戏中有戏等多种手法增加作品的层次感和丰富感；结构现实主义的另一个主要特点是把事物形象加以解体成为零件再重新组合，这一点受到了绘画中立体主义的影响。结构现实主义的先驱是危地马拉的阿斯图里亚斯和阿根廷的科塔萨尔，其核心作家和代表作品则是秘鲁的塞尔加斯·略萨及其《潘达尼昂上尉和劳军女郎》和《胡利娅姨妈和作家》。

归谬法（reduction to absurdity） 通过假定被反驳的论题为真，然后由此引申出一个明显荒谬的判断，根据充分条件假设推理的否定后件式，得出否定前件的结论，从而确定被反驳的论题虚假性的方法。归谬法的结构式如下：

被反驳论题：A，

设：A真，

证明：如果A，则B，

非B（B假），

所以非A（A假）（根据充分条件假言推理否定后件式）。归谬法也被运用到间接证明的反证法中。其结构式如下：

论题：A，

反论题：非A，

设：非A真，

证明：如果非A，则B，

非B（B假），

并非非A（非A假）（根据充分条件假言推理否定后件式），

所以，A真（根据排中律）。

国民性（national character） 文化人格学派创建的概念用以描述当代国家公民的基本人格结构或心理

模式。在被安东尼·沃雷斯称之为"文化演绎方法"的基础上，国民性研究的类型之一就是通过广泛的民族志材料运用心理学精神分析法推断社会个人成员的基本人格结构。这种方法把文化价值归因于婴儿期或早期童年时代的共同经历。第二种方法是被沃雷斯称为"组织化的"，它是以建立在不同特性出现频率之上的统计学方法来分析特定人群的人格。通常它依赖于心理定向调查，如人生经历，民族志观察和问卷调查，用以确立一个民族的人格形态。美国被卷入第二次世界大战时国民性研究开始备受瞩目，在这之后该研究又贯穿了整个50年代。其中最负盛名的是露丝·本尼迪克特对日本的研究和马格丽特·米德关于美国文化的研究。而此项研究之所以后来遭到了激烈的批评是因为他们不加选择地运用民族志材料，并倾向于建立一种普通模式以及将个人行为的心理模式应用到整个社会。他们研究的出发点是为了了解"敌人"，这也是遭后人非议的。虽然太过周密细致的研究方式遭到摒弃，但是在新的研究课题下它依然是人类学的焦点，在一些分支学科如社会心理学、文化分析等领域依旧蓬勃发展着。

H

哈贝马斯（Habermas Jurgen 1929～） 著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代的右翼代表。出生于德国杜塞尔多夫。早在大学时期就受到卢卡奇观点的影响；50年代中期成为阿道尔诺的学生和助手，这一时期对其思想形成起了决定性作用。60年代初获教授资格，在海德堡大学讲授哲学。1964年又到法兰克福大学任哲学和社会学教授，并协助阿道尔诺指导法兰克福学派的社会学研究工作。1970年就任施塔恩堡"科学技术世界生存条件研究所"所长。1974年荣获斯图加特市政当局授予的黑格尔奖金。哈贝马斯的著作很多，主要有:《理论和实践》、《知识与旨趣》、《作为"意识形态"的技术与科学》、《社会科学的逻辑》、《晚期资本主义的合法化问题》等。哈贝马斯认为，霍克海默和阿道尔诺的社会批判理论有三个主要缺点：一是没有坚持理性主义传统；二是接受了黑格尔的真理观念；三是忽视了资产阶级民主政治的意义。为了弥补这些不足，他沿着马尔库塞《单向度的人》一书的思路，着重考察了当代科学技术发展对社会生活的影响和国家对经济的干预作用，提出了"交往理性"、"交互作用"、"合法性危机"等概念，向右发展了法兰克福学派的社会批判理论。按照他的观点，在晚期资本主义社会，科学技术已成为首要生产力，直接从事生产的劳动力越来越失去了意义，资本家已不再剥削工人，而是从科学技术革命中取得剩余价值，因而阶级矛盾日趋"调和"。同时，国家对经济的调节作用加强，经济和政治互相渗透，逐步改变了上层建筑对经济基础的依赖关系。在他看来，马克思主义已经不适应历史发展的新阶段，应该抛弃生产力、生产关系、经济基础、上层建筑等范畴，"重新改造历史唯物主义"。哈贝马斯虽然对资本主义社会的某些不合理现象作过批判，对青年学生运动表示同情，但他不赞成马尔库塞和"新左派"的所谓"过激行动"。他认为，消除资本主义的不合理现象应该采取人道主义的精神影响方法，为此他提出了所谓"群众教育战略"，妄图用"行动动机道德化"和"意识改良"来取代无产阶级社会主义革命。他指责"新左派"具有"行动主义"的冒险倾向，为此受到激进青年学生的尖锐批判，说他是"顺从主义者"和"反革命"。哈贝马斯的主要理论贡

献有以下几个方面：（1）批判认识模型。哈贝马斯的批判认识模型，也即是自我反思模型，来源于弗洛伊德的精神分析方法论框架。他认为，通过自我反思可以使认识同实际统一起来。哈贝马斯认为社会是一门批判的社会理论，它是以自我解放为目的而建立起来的一门科学。社会批判论的本质，是通过对现存社会关系和社会意识形态的批判，克服人们相互交往中因社会统治结构而造成的局部混乱和歪曲，争取人的充分解放。（2）技术决定论、科学与技术革命成为剩余价值的源泉，也即所谓机器创造剩余价值。资本主义社会的政治问题转变技术问题。这是哈贝马斯历史决定论的两个基本观点。（3）晚期资本主义的危机。哈贝马斯认为，晚期资本主义社会有四种危机：（1）经济危机。这是由于经济系统不能产生足够生产率以满足人们的需要而引起的。（2）合理性危机，也即政治危机。这是由于政治－行政子系统不能作出足够数量的工具性决策所引起的。（3）行动危机。这是由于行动不能感到有义务完全参与社会引起的。（4）合法性危机。这是由于行动者不相信政治子系统的决策权而出现的。（5）交往行动理论。哈贝马斯区分了四种行动模型：（1）目的论行动；（2）规范性行动；（3）戏剧行动；（4）交往行动。交往行动比其他三种行动在本质上更具合理性，不仅因为沟通行动，同时考察和关联到上述三种世界，而且还因为在沟通行动中，兼顾了有效性声称。

哈特曼(Hartman,Goffrey 1929～) 美国文艺批评理论家。出生于德国。1946年加入美国籍。先后就读于纽约皇后学院、法国第戎大学。1953年在耶鲁大学获比较文学博士学位。毕业后服过兵役。曾在芝加哥等大学任教，在耶鲁大学任英语和比较文学教授，并在多所大学任访问教授。他认为文学是人的精神能找到的表达过程，或欲望最清晰的、显著的知识模式。他反对任何对文学进行简单的、狭隘的形式主义描绘的做法（如新批评派），反对现代学术界和形式主义割断艺术和生活之间关系的倾向。他在文学和制约社会的结构关系的观点上与巴尔特、列维－斯特劳斯一脉相承。他还反对学院式文学批评，认为只停留在理解和被动地接受那些所谓“经典”的批评是“奴才”态度，他强调培养读者和作家想像的自由。他的主要作品有：《未传达的幻象》(1954)、《安德烈·马尔罗》(1960)、《华兹华斯

的诗》(1964)、《超越形式主义》(1970)、《阅读的命运》(1975)、《荒野中的批评》(1980)、《拯救文本:文学/德里达/哲学》(1981)和《容易的作品》(1985)等。70年代,哈特曼从心理分析出发,接受并研究解构主义,成为激进的后结构主义学者之一。他编辑过许多文选。作为暑期批评理论学校的主任,对新一代学者的成长作出了贡献。

海德格尔(Heidegger, Martin 1889~1976) 20世纪著名的德国哲学家及存在主义、现象学、解释学等现代哲学流派的创始人之一。1889年9月26日生于德国巴登-维腾堡州的梅斯基尔希市,早年在弗莱堡大学读神学和哲学课程,1913年获博士学位,1915年在新康德主义者李凯尔特主持下通过考试取得大学讲师资格,以后在弗莱堡大学给现象学创始人胡塞尔任助教,1923年任马堡大学哲学教授,1928年重返弗莱堡大学接替胡塞尔退休后留下的哲学教授讲席。1933年曾一度与纳粹当局合作,任大学校长,1934年辞去校长职务。战后,他因这段与纳粹短暂合作的历史受到审查,并被当时的法国占领当局禁止授课,1951年才恢复正常讲课。1959年退休后,极少参加社会活动,隐居在家乡黑森林的山间小别墅中读书著述,只和极亲近的朋友和同事讨论哲学问题。1976年5月26日逝世后葬于家乡的一个教堂墓地中。《存在与时间》一书(1927)和《形而上学是什么?》(1929)的演讲是代表海德格尔哲学思想的最重要著作,它们奠定了他一生哲学活动的方向和基础,被视为开创了现代哲学发展的一个新方向。海德格尔哲学的重点是论"在"的问题。他认为,自柏拉图以来的整个西方哲学本体论虽然都讨论过"在",但他们并没有清楚明白表述出"在"的意义,他们把"在"的问题作为"在者"的问题处理,从而导致"在的遗忘"。他的任务就是阐明"在"的意义。他指出,揭示"在"的意义必须以人的存在为前提,人的存在的最原初规定性就是"存在",即他在什么规定性都没有之前必定是"在"那里了。理解人的存在对理解"在"本身的意义具有优先性,哲学必须从研究人的存在入手。海德格尔认为,人的存在指人的具体的、原初的在世活动及其方式,包括对这些活动和方式的体验。"在"本身就在人的在世的各种活动及情感体验中显露出来。在世,就是在世界中,而不是世界在我的意识之中。人的在世活动不是一种思辨的认知活动,而是一种具有直接意识-情感体验等形式的与物和人的交往活动,其中"沉沦"、"烦"、"死亡"

等情感体验是最能显露存在本身意义的状态。沉沦使人悟彻到自己的处境,烦使人觉察到自身的自由和责任,死亡使人回顾人生的价值和意义。30年代后,海德格尔注意到语词和语言本身对哲学思考的限制,觉察到语言对人的存在方式的决定性影响以及语言是人的在世活动中最具创造性的产物,开始通过研究语言,特别是研究语言的结晶－诗来探索存在的意义。在晚期著作中,他不愿回答《存在与时间》中提出的任何问题,开始由存在主义向哲学解释学转向。他的解释学的根本特征是从本体论的立场和方法出发,进一步理解和探寻存在的意义。他认为,人们不仅应通过定在的情绪体验,而且还应在这种情绪体验的基础之上,通过定在的主动活动去揭示存在的意义。理解或解释意味着定在"能胜任某事"、"能做某事",说明定在总是生活在可能性中,定在的存在就是可能的存在,定在由于自身进行的理解或解释活动,并不把可能性看做某种尚不现实的东西,而是看做已经存在着的,表示存在积极意义的东西。理解使定在已经先行到可能性中去了,定在成为争取可能存在的自由存在。海德格尔还阐发了解释学中关于认识先行结构和认识循环的理论。他在解释学方面的工作,为伽达默尔在60年代创立哲学的解释学奠定了基础。海德格尔是当代德国最有创见的哲学家,他打破了两千多年来哲学中注重形而上学本体论问题的旧传统,把哲学研究的重心转向人的存在问题,开创了一种全新的研究方向。他的哲学也不是一种建立在清楚的概念以及符合逻辑规则的推理基础上的哲学体系,而是更多地使用比喻,从日常事实出发一层层揭示存在的意义,这种具有现象学色彩的研究方法在哲学史上也是独具特色的。尽管在他逝世后,他的一些思想以及他在纳粹时期的政治态度不断引起争议,但他对世界哲学界造成的深远影响是不可低估的。主要著作还有:《论根据的本质》(1929)、《康德与形而上学问题》(1929)、《荷尔德林与诗歌的本质》(1937)、《论真理的本质》(1943)、《论人道主义》(1947)、《林中路》(1949)、《形而上学导言》(1953)、《什么是思想》(1954)、《尼采》(1961～1962)、《技术与转向》(1962)等。

合法性危机原理（legality crisis principle）　哈贝马斯关于晚期资本主义危机的理论。他认为，当代资本主义社会的基本矛盾，仍然是生产社会化和私有制之间的矛盾，经济危机依然存在，不过危机表现形式发生了根本变化，它可以转移到

行政系统和文化系统而得到缓和、使危机控制在“合法”范围之内。在哈贝马斯看来，在晚期资本主义社会，国内外市场问题日益严重、社会化的生产费用不断增加、自然资源困乏和大国军备竞赛等，使社会面临越来越严重的经济危机。为了解决这些问题，国家机构必须从企业中提取越来越多的利润和赋税，并对这些税收加以合理使用，尽量去满足日益增长的合法需求。但是，国家总是照顾资本家的阶级利益而损害广大居民的普遍利益，从而就失去群众的信任和支持。这样，经济危机就转移到了行政系统。国家为了摆脱困境，就把文化系统纳入行政计划范围，妄图从理论上寻找法律根据，通过文化舆论的作用把人们的注意力引开，以掩盖行政危机。然而，国家用行政手段管理文化教育系统，这就意味着干预个人精神生活、限制个性解放，违背意识形态追求独立自由的本性，结果就会使人们失去消费和生产的兴趣，造成资本主义“思想能源”匮乏。资本主义就会因在思想理论上失去人民信任和缺乏法律根据，不可避免地在意识形态领域的合法性问题上发生危机。按照这种所谓“合法性危机原理”，资本主义危机主要不是在经济制度本身，而是发生在资本主义所能容许并能控制的范围，因而就否定了根本改造资本主义社会制度的必要性。

合理化理论（rationalization theory） 法兰克福学派一些学者在说明科学技术进步的社会作用时，援引德国社会学家韦伯关于“合理性”观点而提出的一种理论。韦伯认为，“合理化”的含义首先在于使社会服从于理性的规定，其次是使社会劳动工业化，并深入到生活各个领域，如使生活方式都市化，在运输和交往方面采用科学技术等。随着科学技术的发展，人们可以选用先进手段，进行有目的的合理活动。这样，科学技术“渗入到社会组织”中，就可改变旧的社会制度，推动社会发展。哈贝马斯等人吸收了韦伯关于科学技术进步对社会制度制约作用的观点，但认为韦伯忽视了科学技术对人的控制作用，没有看到道德力量在资本主义制度下受到的压抑。韦伯所说的这种合理化并不是合理性的实现，毋宁说是用合理性的名义来实现没有公开承认的政治统治的一种特殊形式。在他们看来，科学技术提高了劳动生产率，但这种技术进步的合理性不仅没有消除社会统治的合法性，而且还使人们失去了革命批判精神，从而维护了

社会对人类理性的压抑。科学技术渗入社会组织非但不能使社会合理化，相反却成了一种既控制自然又控制人的力量，使现代工业社会成了一种“合理的极权社会”。他们把科学技术发展和社会进步对立起来，认为要摆脱资本主义束缚，实现社会制度合理化，主要不是从根本上推翻资本主义制度，而是诉诸道义上的谴责，在意识形态领域进行所谓“文化革命”。哈贝马斯还以“各种交往组织形式的伦理学设想”，试图通过广泛的德化教育，“在生活世界和制度之间建立一种联合阵线”，来实现所谓社会制度的合理化，提出了一种改良主义的社会改革方案。

赫勒（Heller，Agnes 1920～　）匈牙利哲学家和社会学家。1929年生于匈牙利，1958年以前，她一直是乔治·卢卡奇的追随者和助手。1958年由于“错误的和修正主义的思想”，失去了布达佩斯大学的职位，并且被开除出匈牙利共产党，在布达佩斯的一所中学教书。1963年，被部分恢复名誉，在匈牙利科学院进行研究工作。1968年，她在一份抗议苏联干涉捷克斯洛伐克的声明上签字。1973年，据说又因她的思想无论是在左的方面还是右的方面都偏离了正确的路线而受到官方的批判。1977年，移居澳大利亚，在拉特鲁比大学讲授哲学和社会学。主要著作有：《日常生活》（1970）、《马克思的需求理论》（1976）、《关于文艺复兴时期人的问题》（1978）、《论本性》（1979）、《历史理论》（1982）、《对需求的独裁》（1983）等。赫勒毕生特别关注个人与社会之间的关系，她的主要学术贡献在于建构马克思主义人类学和需求理论。在《关于复兴运动时期人的问题》一书中，她强调指出，一切文化都是日常生活的需要、冲突和问题的结果。后来在许多著作特别是《日常生活》中发展了这些思想。她指出，个人的再生产是一个相对自主的领域，它不同于整个人类的再生产。日常生活是个人再生产活动的总体，个人再生产活动创造了社会再生产的可能性。她通过重新思考马克思的需求理论，肯定了青年马克思所主张的激进革命是一种激进的需求革命思想，但在考察马克思后期的经济著作中，她认为，就“联合起来的生产者社会”的目标而言，马克思的理论存在这样一个基本问题：没有回答由谁来决定生产力的分配以及直接为消费服务的商品生产的条件如何，因为在他那个时代这些问题还没有出现，然而现在已成为当代马克思主义的焦点。她认为，在联合的生产者的社会中，一种新的需要结构将会出现，它不是围

绕生产性劳动和物质消费而是围绕本身是目的而且成为第一需要的人的关系来确立的。根本的需要构成我们日常生活的手段，而且包含社会主义生活的目标。它们是作为资本主义范围内"市民社会"发展的结果而形成的，它们既是必然的，也是革命的。赫勒以根本需求理论为出发点来分析现存的资本主义和所谓真正的社会主义（在她看来，只有"联合生产者的社会"才可以说是社会主义）：资本主义是一个在其中各种需要都受到控制和操纵的社会。但是，苏联和东欧社会同样也不能满足根本的需要，也许它们比资本主义更糟。她把这种现存社会主义的模式称为"对需要的专政"，在这种专政之下，社会共同体的需要由中央机构确定和公式化而没有得到社会的认可和赞同。赫勒的社会需要理论，既是一种社会形态理论，同时也是一种革命理论，她指出一个阶级、社会阶层、一个政治纲领或某个运动的革命特点只能到被解放了的人类的真正的、明确表达出来的和自觉的需要中去寻找。

后工业社会（post－industrial society） 丹尼尔·贝尔认为，后工业社会既不是资本主义社会，也不是社会主义社会，而是把两种制度融为一体的新社会。它有五大特征：（1）经济上以制造业为主转变为以服务行业（指交通、通讯、商业、金融、卫生保健、文化娱乐、教育、科学研究及政府管理等）为主。（2）知识是人们进行科学决策和社会进步的根本依据。（3）人类将用新的管理技术考虑多种因素，以数学推理方法进行决策。贝尔认为，在后工业社会里，科学院、研究所、大学将成为关键性的社会机构，数学家、计算机家、经济学家将取代企业家、大商人、金融家的地位。（4）科技人员将成为各种职业的主体；（5）未来的发展将取决于技术管理和技术评价。在后工业社会里，商品生产过渡到劳动经济，劳资矛盾消失了，工人的生活同样很富裕，这是一个美妙的大众社会，消费社会，闲暇社会。这种社会的实现，不需要通过革命和斗争，只要略加改革即可。

《后工业社会的来临》（The coming of post－industrial society） 丹尼尔·贝尔1973年出版的著作。该书以美国为实例，致力于未来西方社会结构与政治影响的研究，对社会的不少预测，为十多年来的社会发展所证实，遂使后工业社会论成为西方有较大影响的一种思潮。后工业

社会的概念是指工业社会的界限，但只是初露端倪，还没有完全成为边界清晰的一种新的社会形态。依据贝尔的分析，后工业社会具有五个方面的形态特征：(1) 经济活动：从制造业经济为主转为服务性经济为主；(2) 职业分布：专业和技术人员阶层取代企业主而居于社会的主导地位；(3) 中轴原理：理论知识处于中心地位，是社会革新和制定政策的源泉；(4) 未来方向：控制技术发展，对技术作出评价；(5) 制定决策：依靠智能技术。贝尔认为，不同政治制度的国家在实现后工业化后，都将从工业社会发展到后工业社会。最近一百多年，人们一直设法用一种技术的规律来代替自然规律，后工业社会从根本上说是要以更强有力的形式来改造这种技术探索。现在的问题是，人类是否愿意继续这样走下去，这在历史上还仍然是悬而未决的。贝尔预感到后工业社会在解决一些老问题的同时，会带来一整套新的匮乏和一系列新的问题。

《后国家状态政治文集》（Political corpus on postnational state） 德国著名哲学家、西方马克思主义代表人物于尔根·哈贝马斯于1998年在法兰克福苏尔坎普出版社出版的一部重要学术著作。这部著作概述了哈贝马斯政治哲学的最新观点。全书由四部分组成：(1) 从两个不同的视角剖析了民族国家的起源和发展。(2) 探讨了后民族国家状态民族与人权的未来。(3) 分析了现代性理论的两个不同的传统。(4) 探讨了克隆技术的伦理问题。作者对超国家的政治共同体欧盟充满信心，强调在后国家状态中民主的合法性与社会公正、人权有着更紧密的联系，反对克隆人，认为其与责任、自主、自由以及人权互不相容。

后结构主义（Post - structuralism） 当代西方一种运用解构策略和非中心化观点来研究哲学、文学创作与文学欣赏评论的文化思潮。它原是哲学领域里对传统形而上学的一种颠覆，后扩展到文学批评和创作领域，在70年代初流行于法美文坛，直接影响了其他理论流派如读者反应批评、女权主义批评、新历史主义等的诞生和发展。它是西方从现代主义走向后现代主义的重要转折点。其滥觞者为雅克·德里达。他的解构主义哲学被公认为是后结构主义的主要代表理论，解构批评也成了后结构主义批评中最主要批评。另外主要理论代表还有福柯、拉康、巴尔特、克里斯蒂娃等。主要概念

有延异、本文、互文、非中心化等。从哲学角度看，后结构主义所针对的是当时占统治地位的结构主义和索绪尔语言理论，反对后者片面强调结构、中心和二元对立，而无视中心相对性和语言差异性的倾向。后结构主义反对真理的绝对性，结构的稳定性，能指、所指的统一性，提倡非中心化和阅读多元化，削弱主体地位，表现了强烈的反理性主义倾向。德里达首先在哲学上发难，反对西方"逻各斯中心主义"。"逻各斯中心主义"既包括"理性中心主义"又包括"语言中心主义"。德里达两者都批判。认为它是一种根深蒂固的西方传统，总是认为事物"背后"存在着一个终极本体形而上的东西，如本质、存在、先验、真理、上帝等。"逻各斯中心主义"认定语言与思维是同一的，在诉诸语言之前即存在一个明确的意义或中心，语言只是这个意义的外在特征和服饰，语言比意义小一个等级，而语言中的文字又比口头语小一个等级。传统哲学认为，言语优于文字，声音可以产生自我回响或听到自我说话，它给人的是一种意义的直接显现，自我存在的幻觉，言语成了思想的当然象征。相反，"文字"被认为是一个次等的表现的表现。它是由物理符号组成，它的基本作用表现在说话者或听者不存在的情况中。在意义与意义表达上，"文字"与"距离"、"不存在"、误解等观念相联。这种把意义、口语、文字等级化的观念遭到了德里达的批判。德里达认为，传统把在场高于缺席、言语优于文字的等级做法是忽视了索绪尔关于语言中只有差异而没有绝对关系的原理。符号的意义只有在差异中存在，单个语言符号并不具有任何内在或本体的价值，它惟一的价值在于它与其他符号平等的区分性关系。一个"能指"的意义仅存在于它与其他表象的差异程度。同样"所指"也如此。作为言语，它的意义存在也必须以相互间的差异为基础。故言语和文字没有高下之分，均以差异作为存在的基础。德里达在此创立了一门与符号学并列的"文字学"，这种"文字学"带有原初的意味，它包括言语和文字符号，已在文字符号之前人能开口说话的差异中就表现出来。传统哲学还认为，年代语言内部之间存在着稳定的二元对立。德里达用分延异（differance）理论拆解它。分延异包含两层意思，一是空间上的差异（difference）；二是时间上的延缓（differ）。德里达认为，语言不过是"差异与延缓"的无止境游戏，语言是无限开放的意指链，最后的

结论是永远得不出的。“分延异”的作用在于它把“存在物”不再引向“存在”这一想像中心，而是背道而驰地朝边缘地带“移心”，非中心化。后来，德里达在此基础上又提出了播散理论，进一步加强了其非中心化思想。后结构主义主要理论家都集中在法国，是有其历史背景的。1968年，学生运动席卷欧洲，巴黎还举行了工人起义，但不久学生和工人运动都被镇压，法国很快恢复了秩序。后结构主义就是1968年那种兴奋和幻灭、斗争和平息、狂欢和遭难的大起大落的产物。既然无法颠覆现行政权，学者们转而在语言领域里寻找替代物，并对传统的形而上学理论进行了“颠覆”，于是，解构和非中心化成了他们的核心策略。解构批评虽由德里达提出，但主要流行于70年代的美国，并形成了以保罗·德曼、希利斯·米勒、吉奥弗雷·哈特曼、哈洛尔德·布鲁姆四位为中心的“耶鲁学派”。其中，保罗·德曼最为代表。他认为，任何语言从它最深层的活动方式来看，都是隐喻性的，它们都必须依靠转义和形象来发生作用。由于隐喻本身是无根据的，只是符号的相互替代，因此设想语言在实际运用中还保有某种按本义来说的指称性用法，或者认为语言还存在某种确定的字面意义，都是一种误解。不仅文学文本依靠语言的隐喻性发生作用，即使法律文本或政治文本也同样，不过前者承认，后者不承认，更具有欺骗性。由于文本的不确定性，米勒认为文本既是“寄生”者，也是“被寄生”者，先前的文本既是新文本的基础，也是新文本必定予以消灭的某种东西，文本显示了自我消解性。布鲁姆则认为，文本受先前文本的影响，原创性受到了挑战，这种“影响的焦虑”始终存在。他们都力图打破新批评的“自足性”和结构主义的“整体性”，把文学批评的范围扩大到整个文化领域。一般来说，对后结构主义很难清楚地界定其内涵和外延，一方面是其理论本身晦涩难懂，扑朔迷离；另一方面几个主要理论家各自有自己的理论体系，他们只有在反对结构主义和提倡非中心化的这一点上才心照不宣的结盟。而且他们与其他理论流派存在着千丝万缕的关系，如德里达与阐释学，克里斯蒂娃与女权主义，福柯与新历史主义，拉康与精神分析学等。这使后结构主义不仅仅是对结构主义的简单反叛，它的“解构”的探究已超越结构主义语言模式而伸展到更广阔的地带。其影响已涉及到整个人文科学领域，是对西方话语体系的

前提进行的全面攻击，从而使自身的抱负和意义远远超出语言学的狭隘视界。后结构主义成了后现代主义诸种理论流派的核心和基础。后结构主义存在着两个明显弊端：其一是在全面解构传统形而上学价值体系过程中走向片面化、极端化，导致了价值虚无主义；其二是其解构理论充满玄学和思辨色彩，应用在解读文学作品时，往往从语言和结构入手，导致文学作品中审美维度的丧失。

后结构主义文艺理论（post-structural literature and art theory） 当代西方文艺理论。20世纪60年代末在结构主义内部出现的批判结构主义的文学思潮。主要代表人物是法国的麦舍雷、巴尔特和德里达。麦舍雷在《文学分析：结构的坟墓》一文中批判了结构主义的非历史主义倾向。他认为，把语言学中的结构概念挪用到文学中，这本身就是错误的。他认为，分析文学作品，主要是发现作品内容的"合理性"，即作品的内在精神和含义。他指责结构主义单纯把注意力放在作品结构上面，而结构在事实上是对象的一个模拟物。巴尔特在《S/Z》一书中，运用后结构主义观点分析巴尔扎克的作品。他指出，任何作品都没有终极意义，任何批评与解释都不该寻找作品的准确含义，不该关注作品的普遍结构，而应关注对作品的阅读过程。德里达在《写作和差别》等著作中指出，所有西方的语言理论和语言实践以至整个西方文化都是以言说为中心的，主要是因为它以语音为中心，即一个承认"说"比"写"更有"优先权"、"特权"的体系，而该体系又是分析所有语言讲话的模式。他认为，所有试图说明这种"存在"的绝对基础的哲学尝试都是虚幻的；他特别把他怀疑论的论点对准语言中心的假设－在言说的时刻，讲话人说的词语的意思立即就充分地出现在他的意识中的假设。作为后结构主义一个流派的分解主义认为，文学没有一种纯客观的、固定不变的结构。它指责结构主义想把全世界所有的作品，都纳入一个固定的结构里去，把生动的、具体的作品搞成了单一的、僵死的框框。分解主义对一切传统的批评提出挑战，同时也向传统的价值观念提出挑战。分解主义认为，批评不能追寻作品的本来意义，在本质上，批评是一种创造，是一种关于文学的再创造活动。它主张：任何人对任何一部文学作品，都可以作出自己特有的评价，其他人也会有不同的评价，如此循环地

互相批评下去，永无止境。后结构主义强调文学艺术作品要表现活生生的感性，反对结构主义单一的结构形式研究，以及其纯粹的逻辑方法。强调任何作品都具有和其他作品不同的差异性，反对结构主义的总体性。认为文学作品并没有一个内在的中心或结构，没有决定作品终极意义的绝对真理。

后现代古典主义（postmodern classicalism）　又称典雅主义。后现代主义建筑思潮中的一个分支，是战后美国官方建筑的主要流派。当代后现代主义以开放式的“一半是现代，一半别的什么”兼容精神，在对古典主义作有机选择后结合而创造的一种新古典主义。这一流派的建筑师既受现代主义熏陶，又有极深的古典艺术修养，从而在后现代主义阵营中创造出一种新的建筑形式，其主要特点可归结为：运用现代技术和材料，以现代建筑奉为经典的基本几何形为元进行组合，并吸收古典建筑传统构图比例，造型简洁明快。特别是在空间处理上，倾向于中轴对称，有巨大的中央空间统率的传统风格的现代再现。这种尺度恢宏的巨大中央空间，无论是封闭的还是开放的，都赋予建筑物一种莫名的感人力量，能表现一定程度的庄重精神。1980年夏的威尼斯艺术展览会上，曾展出了当代西方75位著名建筑师的作品及其设计图形，其中大部分是后现代古典主义建筑样式。美国著名建筑师路易·康是其最重要的代表。他的理论和实践开创了一个“新古典主义”时期，影响了包括文丘里在内的一代青年建筑师，形成了所谓的“费城学派”。路易·康的南加里福尼亚的萨克尔生物研究所和摩尔的加州圣巴巴拉住宅均是该流派的代表作品。

《后现代精神》（Spirituality and Society: Postmodern Vision）　美国后现代思想家、后现代世界研究中心主任大卫·雷·格里芬（David Ray Griffin）主编的《建设性的后现代思想-桑尼丛书》的第二部。本书是一部论文集，收集了后现代世界研究中心9位成员的10篇文章。分为十章。格里芬本人亲自撰写了第一章《导言：后现代精神与后现代社会》和第十章《和平与后现代范式》，其余八章的作者分别是C. 斯普雷特纳克的《后现代方向》；J. 霍兰德的《后现代精神观》；C. 凯勒的《走向后父权制的后现代性》；R. A. 福尔柯的《探索后现代》；小约翰. B. 科布的《后现代社会政

策》；H．F．达利的《稳态经济：治疗增长瘤的后现代良方》；C．D．弗瑞登博格的《后现代世界中的农业》和F．费雷的《走向后现代科学与技术》。本书力图在批判地吸收和保留现代性的积极成果的前提下，结合前现代精神与智慧，发展出一种可以取代现代精神的后现代精神，并在此基础上，探索了对于依照这种后现代精神生活的人来说，后现代社会和后现代世界将会是一种什么样子，以及如何实现向后现代社会的过渡等问题。书中认为，现代精神的核心是它的个人主义思想，这种个人主义不仅表现在对自我与他人、与社会之关系的理解上，而且表现在对人类与自然之关系的理解上，表现在对过去、现在和未来之关系的理解上，以及表现在对神圣实体、价值观念和道德准则的态度上。现代精神同现代的二元论的或无神论的、物质主义的、机械论的世界观，同它的非生态性的存在观和世俗主义的价值观，以及同它的国家主义的社会观等方面互为表里，其中心特征就是崇尚统治、征服、控制与支配。现代精神在为我们带来巨大的物质财富和生活方便的同时，也给我们带来了一系列的灾难和深刻的危机，如生态危机、能源危机、道德危机、核恐怖、军备竞赛、地区性武装冲突，等等。这些危机的程度目前正与日俱增，它严重地威胁到了人类自身的生存，危及到了地球上所有生命的生存。现代性的精神能量已经耗竭，成了一种虚假的精神或反精神，它正在将现代世界引向全面崩溃的边缘。为了摆脱目前的重重危机，我们必须聚集新的资源和能量，准备进行新的后现代之旅。这一新的旅程要求我们必须首先在思想上和心理上实现由现代精神向后现代精神的过渡，同时还要从实践上，从社会政策、科技政策、经济和农业政策、军事政策等各个方面发动一场全面的变革，以便彻底地超越现代世界的个人主义、人类中心论、机械论、经济主义、消费主义、民族主义和军国主义。书中对后现代精神的具体内涵作了多方面的尝试性的探索和界定，分析了它应当包含的一些基本特征，如强调内在关系的实在性、信奉有机论、反对父权制、信奉神圣实体和神圣价值的存在等。在此基础上，分别对后现代基本价值取向、后现代社会政策、政治、伦理、农业和经济政策、科技政策以及和平事业等作了全面展望，提出了许多积极的富有创见性的建议。如在后现代农业政策上，提出要降低农业生产的机械化水平，利用自然生

态系统的多样性和可再生性，发展一种生物-阳光集约型生态农业；在经济方面，提出要改变目前经济的增长特征，建立稳态经济；在社会政策上，提出要打破人为设定的国家界限，削弱现代国家主义，支持和发展多种形态的地区性社会，倡导社区（community）经济和社区政治，并主张把生物圈也包含到我们的社会概念当中来，看做是社会的重要组成部分；在科学技术方面，主张从生态学中汲取智慧，发展综合性、整体性科学，让还原论从属于整体论，以“最优化”技术理想取代“最大限度化”的技术理想；在和平问题上，指出只有从根本上抛弃了现代范式，废弃了强制性力量观、祛魅了的自然观、接受性价值观和非生态性存在观，建立起新的重视内在联系、重视合作、重视创造和奉献的后现代范式，才能指望实现真正全面的持久和平。

后现代精神分析（Postmodern Psychoanalysis） 精神分析的后现代阶段，是以推翻俄狄浦斯情结为开端的。以弗洛伊德为代表的现代精神分析学派的理论根据就是“泛性论”，当他的病人在作自由联想时，呈现出的就是性的、自然主义的、俄狄浦斯的三角关系。弗洛伊德指出，这些三角关系将会决定以后一生中所有关系的形态。后现代精神分析家们首先认识到了这种决定论的不足，指出不能简单地将人当做一种“性生物”来对待。他们指出，自我（心智）和世界之间存在着一个相互渗透的界面，因此，精神分析的人既是生物人，也是社会人。英国学者费边（Fairbain）、H. 根特里普（Harry GuntriP）、马里昂·米尔纳（Marion Mimer）和 D. W. 温尼科特（Winnicott）等人进一步指出，我们的内驱力决定了快感，但他人决定内驱力。他们一致认为，我们生来就与另一客体相关，自我与他者之间的变换是事物的通常状态，而不是像弗洛伊德认为得那样，仅仅局限于婴儿期、宗教狂热或爱情狂喜中。与此相类似，埃里克·埃里克森的观点是：我们降生在这样一个社会，它赋予我们同一性，我们也把同一性赋予这个社会。个人是通过他与社会的关系而成长的，他随即也改变了这个社会。拉康则运用语言学的术语，从能指和所指之间的不连贯性推导出了意识和无意识之间的根本不连贯性。“我”（本体或自我）是精神分析中的重要概念，但在后现代精神分析中，它已不仅仅是一个简单的作用者，无论是埃里克森的同一性，客体关系理

论中的自我，还是拉康的主体，它们都有两层含义：既是作用者，也是作用者创造出来的东西。本体或自我是个悖论，它永远处于反馈之中。海因茨·利奇顿斯坦进一步发展了这一概念，提出了一种更可观测的主体。他强调同一与差异之混合便是人类生活之真谛，指出我们可以把人类生活中的同一当做主题，把新东西和变化理解为该主题上的变体。我们可以将一个人的生活史读作为一个主题以及这个主题的变异史。美国的诺曼．N．霍兰德则利用这一主题－变体思想推导出：只有当某个人感知本体时，本体才存在。主体不是被发现的，而是创造出来的，就是虚构出来的。对于本体的含likely、就有不同的释义，从而就产生了这样一些问题：我的解释也许比你的“更好”；另外，你和你的解释之间存在着什么关系？我和我的解释之间又存在着何种关系？等等。后现代主义者的本体理论不是把对某个人的解释视为其本身是一种目的，而是把它看成探索自己与该个人之间关系的方式。如果说精神分析最初研究的是“每张人皮内的个性”的科学，那么后现代精神分析研究的就是“存在于人皮之间的人的个性”。其主要观点是，我们永远处于关系之中，永远被他人所包围。在后现代精神分析中，精神分析疗法并不是一个自足、自立的过程，对于不同的分析者，有不同的过程；精神分析是分析者和患者之间的关系，每一种这样的关系都是新的、不同的。一个分析者的释意与另一个的不同，一位患者与一位分析者之间建立起来的精神分析，与同一位患者和另一位分析者之间建立起来的精神分析也必不相同。在后现代精神分析者眼里，精神分析是一门释义性的学科。由于根据的理论不同，释义的方式不同，导致了后现代精神分析在当今四分五裂的局面。后现代精神分析理论在心理学、哲学、文学艺术、语言学、认知科学等众多领域都引起了巨大的震动，并深刻地影响了人类对世界的认识。如在文学批评领域，对文学家本体主题的揭秘，对读者反应模式的解释就充分展示了后现代精神分析的魅力。

《后现代科学－科学魅力的再现》（The Reechantment of science）

该书是《建设性的后现代思想－桑尼丛书》之第一部，编者大卫·格里芬系美国克莱蒙特神学院的哲学教授、后现代世界研究中心主任。他在前言中开宗明义地写道：“本丛书所提倡的后现代世界是一种新的科

学，一种新的精神和一种新的社会。”《后现代科学－科学魅力的再现》实际上是一部论文集，由9位作者的10篇论文组成，涉及到物理学、神学、宗教、灵学、生物学、医学以及多元论、还原论等诸多方面。与以往从哲学的角度探讨后现代问题的方法不同，本书更注重后现代的科学和自然的层面，这与本书的作者多为科学家和神学家不无关系。这样一群来自不同国度、从事着自然科学和社会科学的人们将各自的观点聚集在一起，试图从多个方面对后现代世界进行思考，从而推动后现代世界观的发展和探索，为一个后现代的世界秩序描绘出现实的图景。本书中的后现代主义是一种建设性的或修正的后现代主义。它试图战胜现代的世界观，但并不是通过消除现代世界观存在的可能性，而是通过对现代前提和传统概念的修正来建构一种后现代世界观。建设性的或修正的后现代主义是一种科学的、道德的、美学的和宗教的直觉的新体系。它并不反对科学本身，而是反对单纯地用科学的数据来参与和建构我们世界观的科学主义。全书共分10章。第一章“科学的返魅”是格里芬为全书作的引言，也是本书最重要和提纲挈领的部分。“返魅”（reen－chantment）一词来源于韦伯的“世界的祛魅”（disenchantment），“祛魅”意味着否定自然具有任何主体性、经验和感觉，而“返魅”反其义而行之，认为自然乃至整个世界，经验占据着主要的地位，宇宙间存在着目的、价值、理想和可能性，自由、创造性、暂时性和神性也不是毫无意义的，从而推翻了“祛魅”的观点及其世界观，而这一切都是以科学界的新发展和新发现为前提的。第五章“作为习性的自然法则：科学的后现代基础”一文通过“构成因的假设”，对于循序渐进的进化论观点提出了不同的看法。认为控制分子、晶体和生命有机体的场有赖于以前发生的事件。它们也许要经历一场演化，但它们更近乎于习惯性模式而不是永恒不变的法则。作为英国剑桥大学克莱尔学院生物化学和细胞生物学研究员，鲁珀特·谢尔德拉克没有轻率地作出结论，而是指出，这种假设目前正在化学、生物学和心理学领域中接受考验，或许在不久的将来，它会得到经验调查结果的证实。第六章“宗教世界的形成与后现代科学”对科学和宗教这对在现代社会中格格不入的矛盾给予了新的阐释。美国佐治亚大学哲学教授弗雷德里克·费雷认为，理想是科学活动的基础，是科学现象中最

敏感和最富于价值的方面，它也最直接地影响着一个时代的宗教意识。他提出了三种宗教世界模式：完美机器、终极粒子和纯粹客体。在现代科学的状况和价值观威胁到了当代文明的精神健康，甚至间接地威胁到了当代文明的存在时，人们企盼着出现一种科学的后现代形式，以拯救思维严密之美德，同时又不绝对地背离上述三种宗教世界模式。费雷认为，生态学这门后现代学科将成为我们未来科学的范式。第七章“生态学、科学和宗教：走向一种后现代世界观”认为，生态运动是一种正在形成的后现代世界观的主要载体，它对于基督教来说是极其重要的。作为一名宗教的研究者而不是宗教的信仰者，小约翰．B．科布首先从世界观与科学和宗教的联系角度探讨了世界观问题；其次描述了现代世界观兴起之际科学和宗教的作用；然后指出由生态运动所推动的新型世界观和这一运动的两种选择；最后解释了神性的含义。第八章“后现代的异端：作为原因的意识”对西方科学的基本假设提出了质疑。作者斯坦福大学“未来研究小组”创始人威利斯·哈曼大胆地指出，宇宙的最终物质是有意识的，“心”或意识是第一性的，物质－能量从某种意义上讲产生于“心”。顺风耳和千里眼这类现代科学无法解释的特异功能有其存在的可能性和现实性。认为物质决定意识的唯物主义一元论，认为宇宙的基本构成既有物的一面也有心的一面的准二元论，都难以解释人类的全部经验。在后现代社会中，被现代思想视为“新的异端”的先验一元论（即心决定物）将成为人们活动中的指导性要素。第九章“灵学和后现代科学”为灵学和科学找到了契和点。自现代科学诞生以来，一直极力排斥灵学，因为灵学所关注的超心理现象背离了现代科学中有关时间、空间和能量的概念。但是作者斯坦利·克里普纳却指出，在后现代社会中，灵学将发挥更大的作用，因为现代的世界观是人类中心论的，而灵学则强调人性与自然的“同一性”，值得人们对此进行深入的研究。第十章“论心与分子：心身相关宇宙中的后现代医学”的作者大卫·格里芬指出，现代范式，无论是唯物论还是二元论，都试图使人们相信，人们的精神状态不能或很少能对人们的身体健康状况产生直接的影响。文章揭示了现代范式的矛盾之处，根据怀特海和哈茨霍恩的思想，提出了泛经验论，认为主体与客体从本质上说没有什么不同，它们的不同只表现在时间性

上；心会受到身体内一切活动的影响，同时身体内的一切活动也会受到心的影响。后现代医学强调个体间的差异，试图把个人的原因引入科学，克服现代医学的异化和非人性化。

后现代哲学（postmodern philosophy） 20世纪上半叶以来哲学上的反对主体性和主体客体对立的哲学思潮。德国尼采、海德格尔和法国德里达等为主要代表。尼采的超人哲学仍带有主体性哲学的性质，但其反传统主义则促进了后现代主义思想的出现和发展。海德格尔提出的强调主体客体合一，批判人向自然强行索取的技术哲学及转向中国的老子哲学等，均对后现代主义发展产生影响。德里达的解构主义反对在场的本体论和言语中心主义，是后现代主义的主要思想内容。美国罗蒂的哲学终结论与后哲学文化也属于后现代主要思潮。后现代主义反对现代主义以个人主体为中心，提倡主体客体二元论，追求认识的确定性、明晰性、结构性、普遍性、整体性等。认为现实中并不存在语词所指的独立存在的实体对象，也不存在可以作为某种思想中心的自我，客体与主体有联系，主体是认识结构中的一个单位。认识结构不是单一的，具有多样性，结构中有对立与差异。认识结构的多元与变化结合为一种认识总体的有机历程。强调不能追求一种固定的认识结构，而要专注于知识的局限、断裂和非稳定性，把知识看成一种相对的发展历程。后现代主义还表现于社会文化的各个方面。在关于社会的理论上，不承认有作为社会发展中心的运动与生活态度，支持社会变革，并认为社会在发生各种分化，人在社会中的角色也在相互融合，发生进化。社会更具有多样性。政治上则主张从上下层的管理转到平面的交流，以网络组织的横向联系代替科层制度。在文学写作与阅读上，认为阅读也是写作过程，对作品的阅读不再是与原作者的理解相同，而是对作品的再理解。作品的结构永远在变化中。在美学上，提倡空间与时间的多元化，改变传统的审美趣味和美学深度，强调本能在审美中的作用。在道德上，重视道德的多元化和道德与环境的联系，反对凝固的道德教条。在宗教上，关心人们心理上的焦虑、绝望等现象，试图以各种宗教的调合代替传统宗教的对立。

后现代哲学史编纂学（postmodern historiography of philosophy） 后现代哲学的一个非常重要的有机组成部分。其挑战的对象是传统（古典）

哲学史。传统的观点认为，哲学是运用思想概念对世界的"再现"，用黑格尔的话说，"哲学的内容就是现实"。传统哲学史都是努力用一种规划或模式显示哲学史有一个"确定的、可理解的过程"。为此而发现了各式各样的模式——圆圈式的、直线式的、混沌式的或形态学式的模式。进而在这些模式的基础上找到哲学发展变化的规律。在后现代哲学史编纂学看来，上述这种建立在传统哲学概念之上的传统哲学史观并非什么不证自明的公理，而是"古典时代"(classical age 福柯语)的"偏见"，是大成问题的。建立在这种观念之上的哲学史无疑是"形而上学的一个分支"。这就注定了以反形而上学著称的后现代哲学家对这种传统哲学史观的讨伐。首先，后现代哲学史编纂学家认为，这种传统的哲学史观过分强调了哲学的思想(理性和逻辑)特征，忽视了哲学的修辞(隐喻、神话)特征。与此相伴的是对内容的钟情、对形式(文体、风格)的冷淡。或者将后者视之为"不幸的累赘"。正像丹尼尔指出的那样：传统的看法是，如果哲学不能与纯粹神话区分开来，那它达到真理的试图必归于失败。一句话，将哲学与神话联系起来可以被看做是暗中破坏了超出神话的哲学的墙角。因为哲学以"发现真理"为指归，它追求的是绝对的同一性，而文学、神话、修辞则与真理无缘，因为它们充满着歧义。后现代思想家认为，这是重哲学轻文学的逻各斯中心论的一种表现形式。以此划线的结果就是导致在传统哲学史中抬高笛卡尔、莱布尼茨、洛克、贝克莱、休谟、康德和黑格尔等人的地位，贬低帕斯卡尔、孔狄亚克、维柯、赫尔德和莱辛等人。前者被认为是主流哲学家，是重要的，后者或由于写作风格或由于对神话和诗等哲学主题的强调，而被视做边缘的或不重要的思想家。后现代思想家对这种人为地将哲学家划为重要和不重要的做法深恶痛绝。福柯的著作中之所以常常提到一些没有什么名气的思想家，意在明确表示自己对这种做法的挑战。此外，后现代哲学家从根本上为文学和修辞性表达进行了正名，从历史和现实两方面强调修辞性表达的重要意义。极端者如德里达对哲学与文学的对立进行了解构，解构结果表明，哲学与文学的对立高墙是一种人为的建构，哲学并非像它所一直自命不凡的那样是在使用一种纯粹的(理性的、逻辑的)语言，这是西方传统哲学家制造出来的一种"神话"。其次，也就是传统哲学史观的第二个缺陷是它的"再现"观念和它的"再现主义"标准。毫无疑问，"再现"(representation)观念是

传统哲学史观的一个重要概念。传统哲学家无不以揭示外部世界的“永恒结构”、再现外部世界为己任。而在后现代思想家看来,传统哲学所津津乐道的“再现”观是一种“意识形态”,即“再现与意识形态是同一的”。他们的问题是:形而上学真的能够客观地再现世界吗?哲学史真的能准确地再现过去吗?传统对上述问题的肯定性回答是建立在实在论基础上的,而实在论实质上是一种意识形态,它是建立在语言与现实之间的对立基础上的。而后现代思想家志在打破这一壁垒森严的对立。在他们那里,科学语言不再是“自然的镜子”,而是如同科学所研究的对象一样是现实货仓中的一部分。同样,历史语言也被看做是现实本身的一部分,对于历史语言来说是独特的东西本身就是历史现象的特点。具体说,语言不是对现实的再现,而是对现实的替代。这样一来,“再现的历史”(哲学史就一直被看做是一部再现史)被“历史的再现”所取代了。“因为在能指和语言之外不存在一个什么历史的根据”。语言的内在建构并不表现语言之外的什么东西,语言也并不因为作为对“超验结构”的揭示而是有意义的。其实,康德、黑格尔式的哲学史也不过是对精神历史的叙述,因为除此之外没有什么东西有一个历史。在此基础上,后现代哲学史编纂学家对传统哲学史以“再现”为标准进行划线的做法进行了抨击。传统哲学史以“再现”观念为标准,凡不符合这一标准的,即凡不能被整合到再现主义模式中的哲学和著作,不是被传统哲学史家冷酷地剔除了,就是被驱逐给了古董商。其中包括后亚里士多德的古代哲学家和大多数中世纪哲学家,甚至包括一批早期的近代哲学家。此外,像诸如洛克的《人类理解论》的早期草稿和他的《论自然法则》,斯宾诺莎的《形而上学思想》,蒙田的论文、书信、教科书和论战性的讨论,苏亚雷斯(Suarez)和其他天主教或新教学者、自然神论者以及从培尔到百科全书派的思想家通通被打入另册,成为唯理论与经验论斗争这一中心故事的边缘。夏夫兹伯利之所以常常被故意忽略或被认为是低一个档次的人物,就因为他的哲学偏离了“再现”的主题,与从洛克到休谟的哲学发展主流不合拍。也由于同样的原因,可怜的马勒布朗士成了笛卡尔的“脚注”。相比而言,贝克莱是幸运的,他的幸运来自他是从洛克到休谟的台阶,他在哲学史上的地位不是由他的哲学的本身的价值决定的,而是由再现主义结构的演绎的必然性决定的,他的幸运还在于他恰恰在转而沉迷于神的符号学研究

之前于年轻的时候从事了一段认识论研究，写下了《人类知识原理》和《海拉斯和菲龙尼斯的对话》。后现代思想家反对这种党同伐异的做法。他们通过哲学史本身的史实证明，"再现主义模式"并不是普遍有效的，因而作为标准也是十分成问题的。后现代思想家揭示了这样一个事实，即莱布尼茨之后，哲学的"准确地再现心以外的事物"的使命发生了一个转变，它不再描述外在的、几何般秩序的世界，转而揭示再现者－人的生物的、心理的和人类学的特征。一部哲学史并非什么持续再现的历史。结论是：在"自然之大镜"（Great Mirror of Nature）已经破碎的后客观主义的氛围中，再来讨论"再现"和"真理符合论"是"没有意义的"。"再现主义"模式也是十分成问题的，因为"再现"概念是成问题的，建立在"再现"概念之上的传统哲学史也是武断的、"任意的"。与上述问题相联系，传统哲学史观的第三个缺陷是它的非历史性。这一非历史性的缺陷在德国著名新黑格尔主义者理查德·克洛纳的哲学史观中表现得尤为明显。克洛纳将哲学史看做"问题史"，认为是问题引导哲学家不断去探索。它使读者沿着这样的思路去思考：康德提出了哪些哲学问题？其中哪些被他解决了，哪些没有解决？费希特又是怎样去解决康德所遗留下来的问题的？他自己又留下哪些未解决的问题？谢林接着又是怎样去解决费希特遗留下的问题的？而黑格尔又是怎样去解决谢林遗留下的问题的？从这样一种视角出发，哲学和其他文化形式的联系，哲学家活生生的个性，汗牛充栋的著作和手稿都退到视野之外，所留下的只有一连串的问题的骨架。在后现代哲学史编纂学家看来，这种"问题史"的研究方法尽管有一定成效，但却是非历史的。这种非历史性一方面表现在它粗暴地撇开了哲学与它所处的广阔的文化背景的联系，完全不考虑历史上的哲学家的个人生活经历、人格、气质对他们思想的影响，另一方面，也是更主要的，表现在它用一种非历史的态度来对待哲学家所讨论的问题。依这种观点，康德与费希特、谢林、黑格尔所讨论的是同一个问题，只不过各自的侧重点不同、答案不同罢了。在后现代思想家看来，这样做的结果无疑混淆了这些早期思想家讨论问题的方式与我们的不同，此外也妨碍了我们对他们关于问题所说的话进行更精细的讨论。后现代哲学史编纂学家认为，上述种种做法实际上暗中破坏了哲学的历史性，因为人们从中看不到问题的发展，看到的只是它们的答案。对此，著名后现代哲学史编纂学

家S.H.丹尼尔曾经有过一个分析。他认为传统哲学史家的上述错误是建立在这样一个假定基础之上的，即哲学著作的原著作者与这些哲学史家分享、关心、使用了同一种语言，这种语言对于他们双方都是同一的。这样一来，变化仅仅意味着对以前观点的纠正，其结果是单纯按同/异进行分类观点占了上风。哲学的历史演进被描绘成由追随者、辩护士和反对者进行的观点的置换、引申或概念的演绎地逻辑展开。新观念的出现被解释成对以前概念框架的结构强调。一句话，以鼓吹历史性相标榜的传统哲学史是最不尊重历史的，这样的哲学史只能是一种虚构的"故事"，它以虚假开始，最后必然以流产告终。传统哲学史观的上述三点缺陷归结到一点就是都犯了美国V·泰哲拉教授所说的"范畴化错误"(miscategorizations)。即将一种既定的范畴或分析模式强加到研究对象上，进而以此为标准运用类型学对哲学家进行分类和排队。这种"范畴化错误"在哲学史上比比皆是。这样的哲学史在后现代哲学史编纂学家看来是"坏的哲学史"，这样的哲学史家是"非历史的侵犯者"。后现代哲学史编纂学对传统哲学史的另一重大挑战，来自它对传统哲学史的基石性的原著概念以及作者的真实意图观念的摧毁和瓦解。依照传统的哲学史观，要给出一个关于哲学史的叙述，原著是至关重要的。解释者的任务就是去发现原著作者本文后面的真实的意图，找到一个统一的思想和意义。在这个意义上，解释的变化等于说别的解释在某种程度上误解了原著作者的真实意图。与这种传统的看法相反，后现代哲学史编纂学对原著做了一种全新的理解：即不是将哲学原著看做"观点的陈述"，而是看做本文，这种本文充满着由各种神秘和离奇建构的"异质、多样的话语"。这意味着将哲学原著看做一种广义的神话，一种"广义的诗"。也有的学者甚至认为，在一定意义上"整个历史都是一种文学"。这也就是主张对本文(原著)作隐喻的理解，而不要作字面的理解。这意味着不能像传统的哲学史家那样，把一个本文理解成好像它包含着一整套业已确定了的意义。这种传统理解的重大缺陷是"括掉了"历史读者的存在。而在后现代的新观点看来，本文的意义并没有存在于作者的某种意图中，而是存在于读者的解释行为中。用后现代哲学史编纂学家的话说："哲学本文仅仅在解读和解释的氛围中才有意义"。原著作者在本文中所意指的东西只有在我们解释同时代的其他本文和实践时才能获得。孤零零的"原著"是

没有意义的。德里达则认为，原著本文并不等于作者意图的再现，写出来的东西与作者想说的东西大有出入。因此我们在阅读哲学家的原著时，既不必受本文字面意思的束缚，也不必为把握不了原著作者的真实意图而苦恼。后现代思想家进一步向原著作者发动了进攻，认为不存在本文后面的原著思想家，存在的只是在解读中出现的思想家。

后现代主义（postmodernism） 在人类学中后现代主义首先是指对20世纪后期在现代化进程加剧、激进这一转变过程中的社会和文化形式的研究；其次是指因此也使人们重新关注民族志权威的认识论基础以及民族志写作中的形式与内容间的关系。与一般的现代性理论相比，后现代理论则强调（电子媒介、硅片、分子生物学）"第三次工业革命"的过程及其影响，同样的也强调非殖民化以及人口统计中的巨变。它们不仅作用于所有的地方文化，而且都是跨越国界或全球化的过程。一些理论家强调可变资本积累的加剧，时空的压缩以及多国组织形式的增长，另一些人则强调在非殖民化以及思想意识形态领域斗争中的人口变化，这场斗争也主要是对民族－国家形成更为异质性文化的同质性的努力提出了挑战。还有一些人强调信息技术革命不仅将世界各地带入日常的互联中，而且也促使后现代写作风格的兴起；也有人强调由工业资本主义所引起的生态威胁和困境，这使得建立一个新的政治的而且具有活力的文化逻辑成为必需。而在知识和劳动分工的复杂的背景下，由不同的代理人形成的不断增长的民主参与产生了系统的矛盾和压力。20世纪末的这些情况向人类学提出了以新的方式提供真正的、正式的民族志的撰写的挑战。人类学家曾经相信，小规模社会的研究提供了如何去认识这些社会的社会进程的途径、也可以延伸用于理解欧美的社会。但是到了20世纪80年代，人类学反思认为尽管这些目标依然存在，但是却要求我们获得更为复杂多样的方法。反思的观点主张，不要将工作仅仅局限于国内的少数族群、外来者或者是边缘"他者"，而且应用人类学家应该在不居于次要地位的前提下从事更多的主导性行业。应当使用不同的理论框架来为多样的读者撰写民族志，双重的或多角度、多渠道的获取资料的方式要求将民族志看成一种合作性和对话性的文本形式。重新研究比较法使它能够运用于理解处理全球化的世界，还需要有多边的民

族志用于理解研究工作中的地域分布和技术中介的过程。这些关注重点体现于人类学研究中出现的新课题和田野工作点，它们包括：对于科学和技术的社会文化研究以及在电子、通讯和生物技术方面时下的革新方式都改变了概念种类和社会构成；媒体及信息技术，包括计算机、影视、盒式卡带和流行音乐以及观念和公共交流领域都发生了一定的变化；由暴力和精神疾病引起了社会的重建以及世界商业合作产生了新的政治经济学。人类学田野工作的主题、地点、场景和读者群都发生了变化，民族志书写的风格也发生了变化。对于作者来说，要在复杂的文化环境中提出一个能够应用于任何社会的观点不再让人信服。如果把这些环境看成是属于异文化的，而且认为这与作者自身的社会和时空概念并没有直接的联系，这样的观点也是不可信的。认识论上的可信度和传承的经验都需要更高层次上的严谨和准确。如果没有传承的经验，那么对于不同文化的理解就会出现差异。孕育于摆脱地域化的技术、科技和社会过程中的后现代条件，推崇新的写作方式以求为描述和塑造这些过程提供便利。《写文化：民族志的诗性和政治性》(1986) 和《作为文化批评的人类学：人文学科的经验时刻》(1986) 是强调民族志写作的标志性作品。近年来，将文化并置并通过文化反省和批评获得了认识论上更高的准确性的民族志写作方法有这样一些方式：(1) 对话和合作方式：注意对于作者、读者及民族志中主题的定位；注意运用心理学的写作和叙述方法；注意翻译以及不着边际的权利之间的内在关系，通过这种关系可以大致推断出别的观点；将在某一范围内具有相似性而在社会学上相当不一致的具有争议性的话题并置。(2) 来源于多种渠道的观念性实验，在大众的构想中扮演文化性的中转点，还蕴涵了政治经济学意义，以及语言的模仿性权力；对文化分析如何获得权力的方式的认知。(3) 改造访谈形式以及传统民族志的提问方法。(4) 把文化形式作为认识论的指导及比较形式。此类实践使得民族志的描述形式更加精深和更新。

后现代主义的理论特征 (the theorical characteristics of post modernism) 后现代主义主要是指不同于现代主义的文化产物，体现在文学、美术、建筑、电影诸多领域。(1)“后现代主义”的理论特征。后现代理论标榜透视主义和相对主义，认为理论只能提供有关研究对象的部

分的观点，而且所有对于世界的认知再现都受到历史和语言的限制。(2) 拒绝有关社会和历史的总体化宏观透视，偏好于微观理论和微观策略。(3) 强调多元性和不确定性。(4) 鼓吹一种去中心化的片断的主体。总之，后现代理论以攻击和破坏现代理论为能事，所以有人说，后现代理论是“破解”文化的一部分，其中的运作原则包括：解创作（decreation）、解立（disintegration）、解构（deconstruction）、去中心化（dacentrement）、替换（displacement）、差异（difference）、不连续性（discontinuity）、不连接性（disjunction）、消逝（disappearance）、解组（decomposition）、去定义（dedefinition）、去神秘化（demystification）、去总体性（detotalization）、去合法化（delegitimation）等等。

后现代主义建筑思潮（postmodern architecture thought） 自20世纪60年代后期开始逐渐在欧美形成的一种建筑多元化运动，它是现代建筑发展到后期在其自身中产生的异己反叛思潮。后现代主义不是一个有单一旗帜和固定营垒的主义，它可以包括所有与当今社会中现代主义建筑不一样的各种建筑流派。其成员大多属于现代派的第二代建筑师。后现代主义与后工业社会相一致。倾向于有机和应用性装饰，倾向于幽默。“后现代主义”概念最初由英国建筑理论家詹克斯在其《后现代建筑语言》一书中提出。他认为1972年美国当局炸毁密苏里州圣路易斯城伊戈居民区高层板式建筑群的事实，宣告了现代主义建筑的死亡而代之以后现代主义建筑的崛起。他对后现代主义定义为：后现代是现代的批判性发展，后现代是现代技术与别的什么东西（通常是传统）的组合，其建筑语言具有“双重译码”的特征，即它既属于一小批专家、杰出人物，又属于广大的社会其他阶层，不同文化层次的观者可以共享或分享一座建筑所具有的语言含义。后现代主义建筑思潮的最大特色在于强调形态的隐喻、符号和文化的历史，提倡多元化、大众性，主张精粗并存，兼收并蓄和新旧交叉，使建筑具有某种“精神分裂”的特征。在功用和技术上要符合当今社会的需求和可能，在形式上则运用多种风格，提倡到历史中寻找灵感，力求与曾经有过的建筑相沟通。后现代主义建筑在70年代并没有什么重大实践，在80年代逐渐趋于成熟并更深刻地涉及到建筑和社会理想的本质转变。在这种提倡不同层次的文化并存，“一半现代，一半别的什么”的思潮冲击下，许多建筑家在

创作思想上增强了民主化的程度。文丘里无论在实践及理论建树上,都被称为"后现代主义之父",居于最高水平,并与摩尔斯特恩和格雷夫斯一起,作为后现代主义建筑中最突出的代表保持着他们的领导地位。后现代主义建筑思潮中流派众多。有的是自称,有的是书刊评论所赠。虽然名目繁多,但相互区分并不严格,有些建筑作品往往兼具几派特征,在西方各国的表现也不尽相同。其主要流派有:粗野主义、后现代古典主义、历史主义、文脉主义、新方言派、隐喻主义、新理性主义、激进折衷主义、新陈代谢派、灰色派、白色派、银色派,等等。

后现代主义理论(postmodernist theory) 在最近15~20年内西方发达国家的文化自我意识中出现的倾向的总标志。后现代主义字面意思是指"现代"或当代以后的东西。然而"当代"这一概念并没有多少严格的公认界说。人们时而认为"当代"起源于近代理性主义,时而认为起源于启蒙运动及其对进步或对科学知识的信念,时而认为起源于19世纪下半叶的文学实验,时而又认为起源于20世纪10~20年代的先锋派-相应地进行"后当代"的计算。虽然后现代主义这一术语是早先也曾偶尔使用过,但它的广泛流行却是从60年代末开始的,那时它是作为建筑中风格变化的标记产生的,但是,它却越来越经常地被用来表征文学艺术中革新的特征,以及社会经济领域、工艺领域和社会政治领域中发生变化的特征。后现代主义在80年代获得概念的地位,这首先是由于利奥塔的著作,他把关于后现代主义的争论推广到哲学领域。后现代主义哲学本身并不存在,这不仅是因为在属于后现代主义的思想家之间缺乏观点的统一,而且主要是因为在哲学中,后现代主义的出现,恰恰是由于对它作为一种世界观理论和体裁的统一体的可能性表示了极端的怀疑。不谈"后现代主义哲学",而用哲学中的"后现代主义状况",与一般文化中的"后现代主义状况"相比较,这将更为恰当。这种状况有本体论的认识论、历史-文化的和美学的参数。在本体论方面,后现代主义现象与对以下情况的理解相联系:对象与人的作用相对立,给它以反作用;事物常规对我们试图改造它的做法进行"报复",使任何改造方案注定必然破产。后现代主义是作为对本体论的穷尽性认识产生的,在本体论范围内,现实性可能被强制地改变样子,从"非理性状态"

过渡到"理性状态"。把这种本体论定为"现代主义的"本体论和历史的使自己穷尽了的本体论－就是同时宣布了新时代即后现代主义的到来。以怀疑的态度抛开改造世界的方针，导致放弃使这种改造系统化的尝试：世界不仅不接受人改造世界的努力影响，而且也不被纳入任何理论公式，事件始终赶在理论前面。作为后现代主义特征的反系统性，并不是简单的拒绝追求完整性和追求全面地从理论上把握现实－它与非经典的"智慧本体论"的形成有联系，问题在于：客观上不可能把存在于经济领域、政治领域或艺术领域内的硬性的自我封闭的系统固定下来。在从理智上把握这一变化的过程中，产生在传统的概念对立（主体－客体，整体－部分，内在－外在，现实－想像）之外的思维和不以某种稳定整体（东方－西方，资本主义－社会主义，男性－女性）为依据的思维。后现代主义的产生也是由于认识论状况的变化引起的，这与非古典哲学（马克思主义、精神分析、结构主义）批判古典哲学范式相联系，这一批判的结果是作为观念体系中心的主体的崩溃。后现代主义不仅把这种状况固定下来，而且使这种状况最大限度地尖锐化，从古典思维习惯的观点看，这是建立起一种"丢脸的"哲学议论形式－无主体的哲学议论。无个性的"愿望流"，无人称的"速度"、非概念化的"强度"，取代了"主观性"、"意向性"、"自反性"等范畴的地位。"解构"是认识论方面的后现代主义进展的直接源泉，在解构中，古典哲学不再被承认是"此在形而上学"，后者的主要知觉就是总体含义是绝对充分的，没有此在的虚无和断裂。因此，古典论述不可避免地表现为再现的外推－某种原初的第一性的含义内容在派生的、第二性的、衍生的形式中得到复现。任何个别事件只是由于原初含义的绝对充分地参与，在这里才获得含义；它只能在被看成作为自己起源的最初含义的范围内才是真实的，在古典范式中，一切思想内容都只不过是对作为本原－实体和起源的含义的再现。一切文化符号在这里所以有意义，只因为通过它们表现出最初含义－"超验的意义"。不承认这种知觉有普遍性，不承认它可以把注意力集中在思维能力终止和缺乏的问题上－意味着不再把事件看成存在真理的反光，意味着从事件的自身充足性来面对事件，从而实现了从语言学层次到"事件"和"实体"层次的转化，转化的形式有："奇特哲学"和"诱惑

思维”，“强化思维”和“愿望哲学”。在文化－美学方面，后现代主义表现为把握艺术先锋派（作为美学现象的“现代主义”）的经验。但是，和艺术先锋派不同，它的许多派别并没有与古典作品所特有的艺术说教－先知观决裂。后现代主义把精神文化原先的独立领域和意识层次之间－“科学”意识和“日常生活意识”之间、“高级艺术”和“劣品”之间的界限一笔勾销了。后现代主义彻底加强了从“作品”到“结构”、从艺术这一创造作品的活动到为这一活动而活动的过渡。因此，后现代主义是对文化在社会中的地位的变化的反应。后现代主义对文化的方针是作为破坏这一现象的“纯粹性”的结果、作为艺术而产生的。起源于创造性本原、起源于独特的创作活动的原初的含义产生，是它的可能性的条件。如果这些条件被破坏了－而这恰恰是在后工业化社会里发生的情况，这一社会有技术再生产的无限可能性－那么，艺术及其原先形式（古典主义形式或现代主义形式）的存在就成问题了。文化地位发生变化的另一方面是：今日的艺术家从来不同“纯粹的”材料打交道－纯粹的材料始终按这种或那种方式在文化上被掌握。它的“作品”从来不是第一性的，只是作为对其他作品的暗喻网而存在的，也就是说作为引文的总和而存在的。后现代主义有意识地使审美积极性改变取向，从“创作”改为编写和摘引，从“原著”的创造到拼贴。同时，后现代主义的战略不在于确认非结构化与创作相对立，玩弄引文游戏与严肃创造相对立，而在于拉开“破坏－建设”、“严肃性－游戏”这些对立面本身的距离。引号成为被表现的文化情况的对象，引号往往用来指明任何意义的非绝对性。后现代主义之所以广为流行，与其说归功于确实策动了文化中的相应进展的作者（他们中间许多人，如德里达根本不接受这一术语），不如说归功于越来越猛烈的批判文学，这种文学形成了某种后现代主义意识形态。只有在上述进展的背景中谈后现代主义才是适当的。根据这一条件，除了上述提到的人外，可以列入后现代主义的还有这样一些作者：M. 塞尔、巴代、布兰肖、拉库－拉巴特（法国）、O. 马尔克瓦德、卡姆佩尔、瓦特齐莫（意大利）、罗蒂（美国）等。对后现代主义进行研究的詹姆逊、克拉乌斯、欧文斯（美国）、维里什、施巴耶尔曼、寥夫（德国），以及后现代主义的不可妥协的批判者哈贝马斯，促进了后现

代主义的流行。

后现代主义历史编纂（post-modernist Historiography） 后现代思潮的一个重要组成部分。后现代主义对史学界的影响，导致了历史学家对历史研究的对象、方法、目的的重新思考。后现代主义历史编纂学的产生便是其结果。在后现代主义历史编纂学家看来，尼采在100多年前对历史编纂学本身的看法将妨碍我们关于往事的研究的恐惧，现在似乎已经变成了事实。现在的问题是，历史学家对在各种领域中像癌细胞一样扩散的历史文献的生产过剩应采取什么样的态度。当以往的历史编纂学撕破了它的传统的、自我合理的外衣后，后现代主义历史编纂学家试图为其寻找一件新的外衣。其目的并不是为了教给历史学家如何开始他的工作，也不是为了发展一种历史学对人们的生活有用与否的理论。因为作为历史学家，其研究方法和作用都超出了编史工作本身，如果历史学家认为某些东西有意义，那么它就有意义。与诗歌、文学、绘画一样，历史及历史意识属于文化。编史工作作为文化的一部分，是我们形成某种科学研究或政治观点的背景。后现代主义历史编纂学产生的出发点是，我们生活于一个信息过剩的时代，有被它淹没的危险，当我们谈论一个信息时，信息本身承担了它的实在主体的突出位置。如“1984年，罗纳德·里根当选为美国总统”，这个事实就是信息本身，而不再是信息背后的东西了。这给了信息一种属于它自己的自主性和物质性。后现代主义（或后结构主义）正是观察到了这种人们对待信息现象态度的变化，从而建立起自己的理论。现代主义历史学家遵循一条从他的原始材料和证据，到隐藏在这些证据背后的某些东西的路线。而用后现代主义历史学家的观点看，证据不是针对过去的，而是针对对过去的其他解释。换言之，在现代主义者看来，证据是一块他试图揭开看看下面是什么的瓦片；对后现代主义者来说，证据则是他踩着它以便挪向另一块瓦片的瓦片，可以看到水平运动代替了垂直运动。对后现代主义历史编纂学家而言，问题不是研究过去发生了什么，而是他在未来应专心研究什么。历史证据不是用来研究过去的放大镜，而更类似于画家为达到某种效果而使用的笔触。证据不能把我们送回过去，却是导致了何为史学家此时此地、能够或不能够研究的问题的东西。后现代主义历史编纂学的代表人物杜比就

这种对待证据的新态度进行了说明，他认为证据是一个阶段内所不能谈论其本身的东西，在一个阶段中无所不在的东西，在那个阶段中是不知晓的，一个阶段的芬芳只能在随后的阶段中被闻到。这种观点的意义是，一个阶段的本质是由后人所决定的。简言之，证据获得其意义，只是通过它与后来历史学家所生活与写作的时代精神的相对抗，一个时代的精神只有在它与它以后的时代的差异中才能显露出来。杜比等人认为，在这点上后现代主义历史编纂学与精神分析学有相似之处。精神分析学家与历史学家都试图把某种模式投射到证据上去，而不去研究藏在证据背后的东西。从某种意义上讲，在这两种学说中被压制的东西，常被证明本身只是次要的和枝节的东西。正如精神分析学认为人没有容易被观察到或建立在他能够被理解之上的本质的东西一样。罗蒂也认为，我们的个性与其说是一种物质，不如说是一种抽象的拼贴。在编史工作中情况也如此，至少在后现代主义历史编纂学中如此。过去的本质不是或不在于过去的本质，那些我们发现对我们来说真正重要的东西，只不过是过去情不自禁时的失言。过去的史学家总是研究他们能够贴上往事本质的标签的东西。用一个形象的例子来说，如果把历史学比为一棵树，古典主义的西方历史编纂学中的实在论传统，使历史学家总是把注意力放在树干上，他们限定树干的性质和形式；历史主义或现代主义的“科学”的历史编纂学，把注意力放在事实上，或者说放在这棵树的树枝上，然而从这个位置上，他们的注意力仍然集中于树干上；随着后现代主义历史编纂学的产生，一种破裂第一次出现在这种悠久的实在论传统中，他们选择的目标不再是树干或树枝，而是落在了树叶上。在后现代主义历史观中，目标不再是一体化的、综合的和完整的，而是一些零碎的东西被当做注意的中心。所以，后现代主义历史编纂学的特点是：树叶相对松散地依附在树木上，并且当秋冬到来时，它们便随风而去。在这些学者看来。如果说 1945 年以来，欧洲在世界中位置的变化，使欧洲的历史已不再是世界史，曾经在他们眼中是树干的西方历史，已经变成了整个森林的一部分；而 60 年代同时席卷了西方与东方的寒风，在本世纪的后半叶，最终吹落了历史之树上的树叶。现在给历史编纂学家剩下的工作就是收集树叶，独立地研究它们。而在收集这些往事的树叶时，离开根枝，重要的也不

是它们在树枝上的位置，而是由它们现在的情形，我们所能塑造的东西。所以罗蒂写道："从歌德、麦考利、卡莱尔和埃墨森时代开始，已发展出一种新的写法。它既不是文学创作优点的估价，也不是思想史、道德哲学或认识论的社会预言，而是所有这些混合在一种新的类型中。"在后现代主义的历史意识中，每一样东西都变成当代的了。用杜比的表述就是，每一样东西都变成了历史。当今天与历史相似时，就意味着它已经染上了过去的污点。对历史编纂学家而言，由为了发现往事并科学地重建它的愿望而导致的野蛮、无控制地对往事的挖掘，不再是历史学家当然的工作。历史编纂学的一个新的阶段已经到来。在这一阶段中，历史学家为他们自己定的目标是，通过论证一系列过去存在的"基本对抗"的当代性，去发现它们的意义。如黑格尔所看到的苏格拉底与雅典国家之间的对抗，可能是我们所知的公元前400年雅典的千百种对抗之一，但它今天仍然没有失去它的力量。这并不是说历史的真实与可靠性是不重要的，用后现代主义者的观点看，焦点不再在于过去本身，而在于今天与过去之间，在于我们现在为了研究过去所使用的语言与往事间的不协调。正如哲学后现代主义已经批评了的哲学中从苏格拉底和柏拉图以来的以讲说为中心的传统一样，后现代主义历史编纂学也有一种对前苏格拉底的早期编史学的天然的怀旧。后现代主义并不否认科学的历史编纂学，但认为它把我们的注意力引向了现代主义者的恶性循环，即使我们相信没有什么外在于它的东西。而实际上，外在于它的正是整个历史学的目的与意义的广阔领域。

《后现代状态：关于知识的报告》（The Postmodern Condition: A Report on Knowledge）　作者是法国当代哲学家让－弗朗索瓦·利奥塔（Jean－Francois Lyotard）。该书有法文版和英文版。英译本增加了由美国著名文学批评家弗里德里克·詹姆逊为此书撰写的前言。该篇前言比较深入地评述了利奥塔的主要观点及思想背景，使英语读者得以更好地把握作者的思想。该书为作者赢得世界性影响和声誉。应加拿大魁北克政府的大学委员会主席之邀，本书作者就发达国家的知识状况写作了这个报告。该报告的主题是讨论科学技术的发展对知识内涵及地位的影响，讨论新技术所导致的知识立法、社会组织与结构等方面的问

题。在这本书中，利奥塔提出后现代一词，不仅用它界说后现代的知识状况，而且表达了自己的后现代哲学观。该书正文由14节组成，它们分别是“领域：电脑化社会中的知识”、“问题：立法”、“方法：语言游戏”、“社会关系的实质：现代视角”、“社会关系的实质：后现代视角”、“叙事知识的语用学”、“科学知识的语用学”、“叙事的功能与知识的立法”、“知识立法的叙事”、“立法的失效”、“完成行为原则之下的研究及其立法”、“完成行为原则之下的教育及其立法”、“后现代科学即寻求不稳定性”、“以谬误推论法立法”。书的末尾是一篇题为“对什么是后现代主义的回答”的附录。全书主要内容如下：首先，利奥塔指出当代社会的技术发展导致了知识形态与性质的重大改变，并由此引发了知识立法的危机。技术手段的发展主要体现与计算机相关的技术拓展，如控制论、信息论、电脑语言兼容性研究、信息储存和信息库的建立等等。在这样的技术条件下，知识必须转化成信息、转化成计算机语言才能成为知识，成为可操作性的。同时，知识必须“外化”、被消费才具备价值。在这种变化过程中，知识日渐演变为一种特殊的商品，越来越成为发达国家生产力的组成部分。而国家间的竞争，也由对疆土、原材料和廉价劳动力的争夺转化为对信息的控制。但是，知识的商品化要求知识具有“透明性”，即便于交流，这与国家利益发生了冲突。同时，伴随知识的“外化”，知识掌握者的道德也日益成为一个不容忽视的方面。这里便出现谁来掌握知识、谁来决定什么是知识等知识立法方面的问题。利奥塔借用维特根斯坦的“语言游戏”说，确立了自己的总的方法原则，即关注语言的对立性质并把社会关系也看做是一种语言游戏。语言游戏的本质表现为各种语言游戏遵循各自的规则，同时，任何变动（moves）都会影响到新的规则的确立。利奥塔对不同知识话语的分析，都是以此原则进行的。利奥塔分析了两种知识形式，即叙事知识和科学知识的运作方式，并追溯了现代科学的立法过程。叙事知识不能被归结为科学或一般的学问，它包含各种话语方式（即“语言游戏”），而且它不对各种话语方式做细致的厘定，认知的、评价的、规范性的话语往往交织在一起，都被置于社会范围内加以理解和评价。通过知识在发送者与听者之间的传递，叙事知识自然地建立了一套运行法则并建构了一种社会关系，叙事知识在它的

自然传播中为自身立法。科学知识是更为发达的知识形态，它主要表现为研究和知识传播（教学）两个方面。与叙事知识相比，科学知识具有不同的特征，如它只需要表意性话语，而排斥其他"语言游戏"，它以表述真理为标准；它与其他语言游戏相疏离，不直接构成社会关系的一部分；在科学研究范围内，它只关涉发送者，而不要求对听者和对象的作用等等。叙事知识和科学知识分属两种游戏，它们遵循着不同的原则，对它们的判断不具有可通约性。但是现代科学的立法却一直是通过叙事体为自己建立合法性的。这一传统始自古希腊哲学家柏拉图。在现代则主要表现为德国思辨式叙事和法国启蒙式叙事。利奥塔深入地剖析了两种叙事的思路，并指出两种叙事体本身都存在"非合法化"（delegitimation）的种子，并由此导致其立法地位的衰败。为了说明后现代科学的立法原则，利奥塔首先分析了现代科学的运作原则－完成行为原则（performativity），即以最小的投入获取最大的收获。完成行为原则是以社会体系的稳定性和决定主义（determinism）为前提的，简明、连续性、非矛盾性等是这一原则的基本信条。然而，利奥塔通过量子论、微观物理学等科学研究的结论表明，与上述科学观念相反，后现代科学研究实际上是对"不稳定性"（instabilities）的探索，科学的实质应该是不断提出新的论证方法，不断"移动"，甚至提出新的游戏规则。"后现代科学讨论的是不可定之物、完全控制的局限性、以信息不完整为特征的冲突、'裂隙'、突变以及实用的反论，因此它把自身的发展理论化为非连续性的、突变的、不可调整的和反论的"。由此，后现代科学遵循着与完成行为原则无关的立法模式，它不断地追求差异，追求对已知的否定与突破，不断追求对知识含义及其动作原则的更新，利奥塔称此为"谬论"(Paralogy)，以它作为后现代科学立法的原则。题为"对什么是后现代主义的回答"一文作为附录收入本书。在这篇文章中，利奥塔十分明确地界说了现代艺术和后现代艺术的联系与区别。后现代艺术是通过表现本身展示不可表现（unpresentable）之物，它弃绝优美形式的抚慰以及趣味的一致，它追求新的表现手段，目的是提炼出一种更为强烈的不可表现之感。在不可表现性的驱动下，艺术不断地寻求新的表现方式展示出无穷尽的差异，这就是后现代主义的实质。

后印象主义（Post－Impressionism） 后印象主义是相对印象主义提出的一个艺术概念。后印象主义这个名词最初出现在1910年，是艺术评论家罗杰·佛莱为在伦敦格拉夫敦（Grafton）画廊举办的一次法国现代艺术展所作的展名，指的是19世纪80年代中期到本世纪初出现的一种现代艺术潮流。后为克莱夫·贝尔（Clive Bell）和其他一些艺术评论家所采用，从而最终作为一个艺术概念确立下来。后印象主义是针对印象主义提出的。印象主义主要是运用光的变化来描绘客观物体，而后印象主义艺术则是在此基础上极大地发展并丰富了艺术的创作手法。如保罗·高更和文森特·凡高等后印象主义艺术家就格外注重他们所观察的对象的主观与情感的内涵以及形式感；保罗·塞尚这位现代艺术的鼻祖，运用新的方法来控制形式与空间；修拉（Seurnt）在进一步改进印象主义对光进行分解这一技法的同时，又创造出严格的形式结构。

后哲学的文化（post－philosophical culture） 美国罗蒂对英美分析哲学与欧洲大陆哲学在将来结合为一体后形成一种新文化的称谓。他不满意近几十年分析哲学家和欧洲大陆哲学家相互轻视、相互排挤的分裂局面，主张他们应彼此取长补短，相互融合，结为一体。认为分析哲学通过实用主义化所达到的结果，与欧洲大陆哲学通过德国尼采和海德格尔批判康德哲学传统所达到的结果是一致的。在维特根斯坦、海德格尔和美国杜威的著作中，已可看到把这两大哲学传统结合起来的迹象。认为在即将形成的“后哲学文化”中，科学哲学和诗歌之间的严格界限将会消失，从而形成一种诗化哲学，哲学不再是一门把其他文化领域的成果加以总和整理的学科。

《后哲学文化》（Post－Philosophy Culture） 美国新实用主义哲学家理查德·罗蒂著于1990年。该书以“后哲学文化”为中心，除重申詹姆斯、杜威之实用主义原则外，还以“新实用主义”的立场描述了后现代主义主流思潮之解构主义运动，探讨了新旧实用主义和20世纪的重要哲学家海德格尔、哈贝马斯理论之间的关系。全书十个标题可分为五个部分，第一部分论述实用主义到当前的发展和“后哲学文化”的基本思想特征，包括两篇文章，其余四部分包括八篇文章，分别讨论实用主义与欧洲当前哲学思潮的关系，“后哲学文化”中的科学、文学、政

治（资产阶级自由主义）和哲学（相对主义和非理性主义）。罗蒂缔造“后哲学文化”的主观意图，是在后现代主义特别是后“冷战”时期，进一步造成一种适于自由研究与讨论的“宽容”的政治、哲学、文化的学术世界环境。其要旨是以“小（写）”（“小哲学”、“小哲学家”、“小（第二级）真理”）为基本特征来取消并代替以“大（写）”为基本特征的“后神学文化”。“后神学文化”是指启蒙主义运动以来从笛卡尔到康德，直到实证主义承继了柏拉图主义的“本质主义”形成的哲学文化。在那里，“哲学”与“自然科学”代替了神学，取得了主宰一切，或一切的“基础”的地位。而“后哲学文化”并非把哲学本身变成“神”来取消与代替“后神学文化”：“在这个文化中，无论是牧师，还是物理学家，或是诗人，还是政党都不会被认为比别人更‘理性’、更‘科学’、更‘深刻’。没有哪个文化的特定部分可以挑出来，作为样板来说明（或特别不能作为样板来说明）文化的其他部分所期望的条件”，但“在这样一个文化中，仍然有英雄崇拜，……这只是对那些非常善于做各种不同的事情的、特别出众的男女的羡慕。这样的人不是那些……已经达到了（大写的）真理（第一级真理）的人，而不过是善于成为人的人”。但在这里对“善于成为人的人”进一步追问的话，必然导向关于“人”的“本质主义”追问，即表述现实的个体人对某种“共名”的抽象之“符合”。而罗蒂则要把实用主义的“反本质主义”立场贯彻得更彻底，认为萨特不应该说“人的本质就在于没有本质”，而应该说“人类同其他任何东西一样不再有本质”。这样，人与人的实际关系，正如一切由相互关系规定的客观性（人们之间的实际的经济关系正是人的本质规定的现实依据）之最终改“善”不是人的自身奋斗，只能是神的“赐予”。这样“后哲学文化”便又从“反本质主义”回到“神学文化”那里去了。这一矛盾实际上也正是他自身新实用主义立场的矛盾。这种矛盾贯穿于其理论主张的一切方面，并使其“后哲学文化”带有许诺“合理地成为人类幸福的途径”之与实用主义不协调的乌托邦色彩，只是没有任何实质内容的空话。这一矛盾同样包含在他的自由观中。罗蒂设想的后哲学文化应该是“克服人们以为人生最重要的东西就是建立与某种非人类的东西（某种像上帝，或柏拉图的善的形式，或康德的道德律这样的东西）联系的信

念”，而达到美国的实用主义和“后尼采的德国（海德格尔）和法国（德里达）哲学之间的聚合”。他在海德格尔那里所取的是向着“未来”的“此在”的“历史主义”，在德里达那里得到的是对“大（写的）真理和哲学（包括对海德格尔之作为‘基础’的‘在的真理’）”的消解。后哲学文化的中心是“自由”，政治的和文化的自由，这种自由观不同于非实用主义哲学是把自由作为获得真理的“手段”。对于实用主义来说，真理是“自由研究获得的意见。在这种自由研究中，任何东西，无论是终极的政治和宗教目的还是任何其他东西，都可以讨论，都可以得到苏格拉底式的诘问，这样的自由最终将增进人类幸福”。在这里罗蒂回避的一个重要的矛盾是“自由”与“真理”和他所说的“幸福”之间手段与目的的关系。传统或古典哲学的真理的内容本身就包含着自由，所以自由不仅是手段，也是目的，如从德国古典哲学到马克思都把自由作为对必然的认识和对世界的改造，其目的也是使人类幸福。而罗蒂所说的自由仅仅是研究的一种氛围及幸福的手段，在三者互为目的与手段的关系上，罗蒂不是辩证的。把自由、幸福与真理切割开来，正是实用主义把认识论与价值观加以割裂的弊端。在后哲学文化中，文学占据一个特殊的地位。罗蒂指出，实用主义认为科学只是一种文学，或文学艺术具有与科学研究同样的地位。因为文学艺术有助于伦理学。其中有些是命题，有些是叙事，有些是图像。关于确定什么样的命题，观看什么样的图像，倾听、评论以及重述什么样的叙事，也就是什么能帮助我们达到所期望（或应当期望）的东西的全部问题。罗蒂的“后现代哲学文化”回避对当代（后现代实践）中社会矛盾的分析与认识，即不去研究对于人的、人们的、人类的自由与幸福的实际障碍是什么，如说：哲学家的任务不是要揭露这个社会的虚假和腐败的基础，而是要让这个社会的好的方面与坏的方面进行较量。对实效之“好的”、“坏的”之体验或直觉作为实用的价值判断，必须建立在大量真理性－对象的本质－认知的基础之上。其所谓“较量”难道不就是对“坏的”方面进行“批判”吗？而离开了对现实社会人与人之间关系的分析认识，就谈不上在实践中通过怎样的方式与手段去达到真理，而这样的空谈人类幸福与自由的“后哲学文化”，只能在理论上带有“杂烩性”，在社会政治思想上是一种乌托邦，究其实质仍与老实

用主义一样是为少数人而不是为人类大多数谋利益的哲学，只不过在后现代时期起一点减少各种意识形态摩擦的润滑作用。

后殖民主义（postcolonialism）它探寻的是过去的殖民统治给殖民者和被殖民者文化带来的影响以及这种殖民关系的衍生品和它在现今的表现形式和实际情况。它是一种跨学科而且具有批判性的观念。后殖民主义起源于人文学科，尤其是文学和文化研究。它决定性的动力来源于爱德华·赛义德（1978）关于东方民族文化的具有深远影响的评论文章。该原文立足于人文主义和反人文主义的紧密结合，展现了欧洲人和北美人"东方"这一表达形式的由来和传播过程。但是后殖民主义后来的发展则更倾向于批判西方的人文主义，而且与后结构主义的联系也更为紧密，这一点尤其体现于德里达、福柯和拉康的作品当中。这些作品从根本上改变了赛义德的初衷：他们论述之下的殖民主义似乎更为自相矛盾；分析对象从赛义德的"高层"文化延伸到了大众文化、旅行游记以及殖民政府机构；殖民这一主观意识的形成与无意识和欲望之间的联系也更为显而易见；通过对效仿文化、混合文化和跨文化的认识，殖民者和被殖民者之间的二元等级遭受了更为尖锐的置疑；被殖民者的功能和他们进行反抗的手段从更深层次上得到了研究。虽然大多数疑虑都是与殖民文化有关，但是它们对于当今有着非常重要的历史和地理含义。（1）后殖民主义与人类学主要的相交区域为历史人类学，这体现在为了解释印度现今的政治局势而开展的使印度历史脱离殖民统治的研究项目。然而，把殖民主义的文化移位定位如今使得这一形式本身受到了动摇的危险。有人认为，当后殖民主义通过用单一抽象的殖民/后殖民虚轴将世界重新定位成以欧洲为历史课题中心的时候，它便被它自身意欲取代的东西不断困扰着。但是，另外一些学者提出，如果把后殖民视为它标志着脱离殖民统治崎岖而又前后相继的过程，那么后殖民就会显得更为充实。然而这又导致了对于传统意义上代表殖民的二元形式的置疑。（2）后殖民主义与人类学还在全球化问题上有着一定的关联。在该领域中，本土化和全球化始终贯穿于崭新动荡的地理学中，而全新的复合身份、流动性和边缘性也在建构当中。因此，后殖民批评与所谓的人文学科表现形式的危机有一定的联系并不值得惊奇。这同样

也造成了一些关于后殖民主义的尖锐批判。德里克认为，后殖民主义是一种文化主义，而这种文化主义是和全球新的资金聚集组织相连的：由于它的根源在于后结构主义，从而使它无法将当今的资本主义结构理论化；它注重后殖民观念的形成，其中包括了"对于主观世界之外的一种阐释"；它也是西方学术界中来自第三世界的知识分子主观意识变化的一种映射。

互惠（riciprocity） 互惠的概念是由德国学者图恩瓦（Thurnwald）首先提出来的。其是指建立在给予、接受、回报这三重义务基础上的两集团之间、两个人或个人与集团之间的相互扶助关系，其特征是不借助于现代社会中的金钱作为交换媒介。图恩瓦称这种"给予－回报"的互惠原则为人类公平感的基础，是"所有法律的社会心理基础"。互惠的理论源头，可以追溯到霍布斯和卢梭的社会思想。而在人类学领域中，先后有莫斯、马林诺夫斯基、图恩瓦、列维－斯特劳斯对此有深人的研究。这种互惠的原则，在经济、政治、宗教等各个层面都能够见到。其明显的特征就是：互惠行为只是在某种关系之间进行，只是在以社会义务为基础的对等的两个单位之间进行，由此而确立了相互之间牢固的关系。这在莫斯的礼品交换中、在列维－斯特劳斯的婚姻关系缔结中的配偶交换中都可以见到。萨林斯依据互惠行为中个人关系的本质不同，而将其分为三种，即：普遍的互惠（无契约的互惠）、平衡的互惠（有时间和价值契约的互惠）、消极的互惠（期望得到他人支付和实益的对等礼物交换）。莫斯与马林诺夫斯基差不多同时看出了初民社会所体现出来的"互惠"的关系，莫斯曾经撰写过一部经典之作，即《礼物》（The Gifts）（1923）一书，此书强调互惠的交换是一种集体的社会现象。这一点就与坚守个人需求本位的马林诺夫斯基有了明显的分野。后来的结构主义人类学的创始人列维－斯特劳斯也恰是在互惠交换这一原则基础上来考察社会结构、原始分类制度与原始神话的。并以此为基础研究交错从表婚（即姑舅表婚），进而写出了一部有关亲属制度问题的极为重要的著作《亲族关系的基本结构》（1949）。在一定意义上，互惠形式表现在社会交往的各个层面上。一般人类学家将其概括为三种互惠形式的一种就是一般性的互惠（generalized reciprocity），其实指给与物品的一方并不期望在未来的某个特定时间得到

回报。这种互惠往往是发生在两个人情趣相投、并有着义务要相互帮助的个体之间。另外一种是平衡的互惠（balanced reciprocity），它是指给出物品的一方希望返还回来的是差不多等值的物品，并且希望回报马上获得或者在未来某个特定的时间获得。在初步兰岛上渔民和内陆的蔬菜种植者之间的交换关系就是一种平衡的互惠关系。另外平衡的互惠在群体之间的政治联盟上也起到一定的作用。最后一种就是所谓的负向的互惠（negative reciprocity），即是指所获得的要大于所给出的。显然这里含有一种现代理性经济的逻辑在其中，因而在一定意义上说，市场经济可以算成是一种负向的互惠，但又与其有着很大的差异，因为在互惠的双方中间并没有金钱的流动。在前工业社会中，负向的互惠往往采取以物易物的交换形式。

话语（discourse）　法国福柯用语。指其知识考古学中各研究领域或各种学科的结构。认为各学科有不同的话语，它们都由许多具体的陈述组成。话语构成学科的知识要素的总和，如临床医学话语、经济学话语、自然史话语。但话语并非完全协调的，而是具有分歧与矛盾的空间，这种分歧与矛盾的变化即这门学科的内容的充实。话语不来源于作者的思考，不涉及个别人的主体，也不具有先验的主体性，而是一种匿名的领域，是一种无意识的结构。它以非连续性为特征，其本身没有发展过程而是通过断裂而发生变化。认为一个时期的话语的共同特征即知识型，因而在不同知识型下的同一概念或同一陈述有不同的意义，在不同话语下的相同概念也有不同的意义。发现不同的话语是知识考古学的主要工作，它通过一个话语中的陈述的矛盾、可比较事实和连续性与非连续性的关系等层次分析话语，并阐明知识与科学之间的相互渗透。认为知识带有前科学的性质，它具有建立科学的元素，但缺少科学的系统性。

怀特（White, Helen Magill 1853～1944）　美国女教育家，第一位女哲学博士。1877年在波士顿大学获希腊文哲学博士学位，提出论希腊戏剧的论文。其后四年在英国剑桥大学研究古典文学。返美国后，担任一私立学校校长。1883年任马萨诸塞州西布里奇沃特霍华德女子学院院长。1887～1888年参与普林斯顿大学附设女生部的筹建工作。姚斯联邦德国文学史专家、文学美学家。她与伊泽尔提出，美学研究

应集中在读者对作品的接受、反应、阅读过程和读者的审美经验以及接受效果在文字的社会功能中的作用等方面，通过问与答和进行解释的方法，去研究创作与接受和作者、作品、读者之间的动态交往过程，要求把文学史从实证主义的死胡同中引出来，把审美经验放在历史的社会的条件下去考察。

霍克海默（Horkheimer，Max 1895～1973） 德国哲学家，法兰克福学派的创始人之一。1895年2月14日生于斯图加特一个工厂主家庭。先后求学于慕尼黑大学、弗莱堡大学和法兰克福大学，1922年在法兰克福大学以论文《康德判断力批判的批判》获哲学博士学位。1925年任该大学教授，后兼任哲学系主任。1930年任法兰克福大学社会研究所所长并创办了《社会研究杂志》。1933年希特勒执政后，他把社会研究所先后迁到日内瓦、巴黎、美国，并先后在哥伦比亚大学与加利福尼亚大学工作。1949年到1950年他把社会研究所迁返法兰克福，仍任所长。1951年他当选为法兰克福大学校长。1953年获得了法兰克福市歌德纪念章。1959年退休。1973年7月7日病逝于纽伦堡。他在就任法兰克福大学社会研究所所长之后，提出了综合地研究历史和现实，把哲学和经济理论结合起来研究社会和人的任务。他一生的理论活动以50年代初在法兰克福重建社会研究所为界，分为前后两个时期。早期批判理论的核心是理论与实践的辩证法，是一个激进的社会批判理论家。流亡时期研究新时代思想的理性主义和技术化，论证“启蒙思想的自我毁灭”，晚期著作由主要论述人类自由问题，转向了叔本华的悲观主义。逐步脱离了早期的激进主义轨道，日益走向保守。特别在1959年退休后，他甚至宣布与马克思主义脱离关系。认为马克思主义已经被现实超越，无产阶级已经无力进行革命，散布怀疑主义和失败主义情绪。与法兰克福学派的其他成员相比，霍克海默的理论批判主义色彩最为浓烈。他的理论受到德国古典哲学，特别是康德与黑格尔哲学的影响，并突出地继承了马克思与恩格斯在《神圣家族》等著作中批判过的青年黑格尔的“批判的批判”。至晚年受叔本华、尼采、狄尔泰、柏格森等哲学的影响。他的主要著作有：《资产阶级历史哲学的开端》、《黑格尔与形而上学》、《真理问题》、《唯物主义和形而上学》、《传统理论与批判理论》、《启蒙辩证法》（与阿多尔诺合作）、《工具理性

批判》、《批判理论》、《社会哲学研究》等等。

霍克斯（Hawks，John 1925～ ）美国小说家。生于康涅狄格州。毕业于哈佛大学。曾在布朗大学等校任教。第二次世界大战末期曾随美军到过意大利和德国。早期作品常以梦幻意识描绘怪诞现象，有超现实主义倾向。第一部小说《食人者》(1949)，不用传统时序，通过烘托手法，展示德国纳粹上台的情况。《陷阱》(1961)凭想像写第二次世界大战时的英国。其他作品有：《嘈杂》(1950)、《猫头鹰》(1954)、《第二个骗子》(1964)、《激情的艺术家》(1979)和《弗吉尼亚》(1982)。还写过戏剧集：《无辜的人们》(1966)。

J

机械复制（Mechanical reproduction） 本雅明对在现代科技迅猛发展背景下产生的艺术作品的特性的概括。技术革命使艺术品的复制成为可能。复制技术的不断提高，产生了以机械复制为创作手段的电影艺术。机械复制艺术品的出现极大地冲击与动摇了传统艺术的评价观念，颠覆了以独一无二性以及原作的现时现地性组成的传统艺术的真实性。本雅明对这一趋势的评价是肯定性的，他认为艺术品在原则上总是可复制的。机械复制以它独特的方式变革了艺术的表现形式及其影响。机械复制赋予了复制对象以现实的活力。机械复制在其对艺术品的复制中将一切传世的艺术带入人们的日常生活之中，从而对公众产生了直接的影响，并在艺术创作中为自己获得了一席之地。本雅明认为本世纪先进的复制技术比手工复制更独立于原作，并能把原作的摹本带到原作本身无法达到的地方，这一方面固然使艺术品的独一无二性丧失了，但由于它使复制品能为接受者在其自身的环境中去加以观赏，因而它就赋予了所复制对象以现实的活力。直接以复制为创作手段的电影艺术就是如此，本雅明认为，机械复制性并没有使电影艺术脱离艺术赖以存在的惟一的“美的外观”，电影展示了“异样的世界”和“视觉无意识”，丰富了我们的观照世界，它对现实的表现是通过先进的机械手段，实现了现实中非机械的方面，也就是现实中非异化的、丰富复杂的精神世界的活动与变化。由此带来的传统的大崩溃以及对传统价值的扫荡是不可避免的，对这种机械复制艺术对传统价值的破坏性、宣泄性的一面，本雅明总的态度是肯定的、支持的。机械复制促使审美民主化。艺术作品的机械复制性改变了大众与艺术的关系。最保守的关系变成了最进步的关系。这里，进步的特征在于在对艺术的进步关系中观照和体验的快感与行家鉴赏的态度有着直接的统一关系，特别是电影艺术，作为直接以大众为其审美对象的艺术，个人对它的理解从一开始就是以大众化为条件的，从而使审美趋于大众化了。本雅明对否定机械复制的论点进行过针锋相对的批判，并进一步提出机械复制使有关技巧的特权性质消失了。这一观点实际上是从生产力和科技进步的角度来肯定机械复制技术给艺术带来的革命性拓展。从这

一角度来说，本雅明提出电影能成为唯物主义思维引人注目的工具。本雅明对于机械复制艺术的评价并非是完全肯定的，出于对传统艺术魅力的亲近感，本雅明也指出机械复制对艺术的贡献常以牺牲韵味为条件。而其中电影艺术则极易为机械主义所异化，成为了训练非熟练工人的工具。

《机械复制时代的艺术作品》（the Work of art in the age of mechanical reproduction）　本雅明最有影响力的一篇论文。写于1936年，1963年发表。在这篇论文中本雅明通过对在发达的科学技术时代中诞生的电影艺术的分析来说明机械复制艺术的特征，并进而说明现代艺术与传统艺术的各自特色。提出了一些独创性的美学概念，开辟了观照传统艺术与现代艺术区别与差异的新视角。在本文中，本雅明具体的分析了电影艺术所具有的独特意义：（1）电影艺术通过它所特有的技术手段丰富了我们的视觉世界。本雅明在其中提出了视觉无意识的概念，认为正是电影的各种机械设备为人们展现出了意识层面无法看到的种种画面，创造了一个异样的世界，拓展了人们的视觉空间。（2）电影运用机械技术的手段通过对现实的分割与再组合展现了现实中的非机械方面。而艺术对现实中非机械层面的展示正是现代人所愿意看到的、最富有意义的一面。（3）本雅明由此将电影视为人类艺术活动上的一次革命。电影的革命功能之一就是使照相的艺术价值和科学价值合为一体。在此基础上本雅明进而指出在科学技术突飞猛进的今天，现代艺术产生了许多不同传统艺术的特色。主要包括以下几点：（1）艺术的韵味被艺术的机械复制性消解了，传统艺术的韵味是一种在与对象处于若即若离的距离之间体会到的艺术的那种独一无二的本真性与自律性。现代艺术则通过复制取代了独一无二性，另一方面复制品能使接受者在其自身的环境中去加以欣赏，从而消除了必要的距离感，赋予了所复制对象以现实的活力，这两方面的进程导致了传统的大崩溃。（2）现代艺术的展示价值代替了传统艺术的膜拜价值。本雅明认为由于传统艺术来源于礼仪与宗教从而使其价值最早来源于膜拜。膜拜价值压抑着展示价值，但随着现代复制艺术的诞生，艺术彻底脱掉了礼仪或宗教的外衣，而具有一种尘世的美，艺术的展示价值的意义获得了释放。本雅明认为这体现了复制艺术的进步性。正是艺术作品的可复制性才

在人类历史上第一次把艺术品从它对礼仪的寄生中解放出来。(3)审美的艺术向后审美艺术转变。本雅明从审美角度来关照现代机械复制艺术与传统艺术之时提出了美的艺术和后美的艺术认为传统艺术因自身就具有审美的属性，因而是美的艺术，而现代机械复制艺术则本身不具有美的属性，其“美”的意义是随后添加的，因而被称为后美的艺术。(4)对艺术品的欣赏从凝神专注到消遣性接受。对具有膜拜价值的传统艺术的欣赏，人们一般要沉浸其中，进行一种个人式的品味，而对仅具有展示价值的现代艺术欣赏则往往是集体性的，超然于作品之外的消遣性的接受。电影等具有机械复制性的艺术作品都是以这样的方式为人们接受的。本雅明在《机械复制时代的艺术作品》中提出的美学概念几乎建构了他整个美学体系，因此该文一般被视为是本雅明在美学领域内达到颠峰的标志。此后，本雅明再也没有写出具有里程碑意义的著作。该文是本雅明一生所关注的美学与文艺学问题的集中体现，他所有具有独创性的美学范畴在其中都得到系统的阐释。本雅明以此在西方美学和文艺理论界奠定了自己的地位，展示了自身独特的价值。

基本压抑(basic repression) 又译为“必要的压抑”。这是马尔库塞在他的著作《爱欲与文明》中提出的重要范畴。这一范畴是从弗洛伊德的“快乐原则”和“现实原则”相冲突的论述中引发出来的。弗洛伊德认为人有追求快乐的本能欲望，但是，自然与社会不断对它加以限制与压抑。社会的发展、文明的进步是以压抑人的本能欲望为前提的。另外，弗洛伊德认为物质生活资料的贫乏也是爱欲受压抑的原因。马尔库塞批评弗洛伊德笼统地谈论爱欲的压抑，把由不同原因引起的、性质不同的压抑混为一谈。他认为应该把压抑区分为基本压抑和剩余压抑。基本压抑是指由于生产力发展落后，物质匮乏而引起的压抑，它是为建立和维持文明而对本能不得不采取的限制，具有不可避免性和合理性。而额外压抑(剩余压抑)是指超出基本压抑之外的，在近现代文明社会里，在科学技术高度发展、物质财富十分丰富的条件下，统治阶级为了维护某种特殊形式的社会控制所附加的压制和约束。社会物质资源的分配形式和劳动组织形式所采取的压制，就是超出基本压抑之外的一种额外压抑，而且这种压抑会随着技术的进步与物质的丰富而愈来愈变成多余的了。马尔

库塞把人类社会历史分为两个阶段：第一阶段是近代以前的时期，这一时期中为了消除匮乏和建立富裕的技术基础，是需要某种社会统治的。在近代开始以后的第二阶段，由于技术进步、物质丰富，社会对爱欲的压抑就越来越不必要了。马尔库塞认为，在人类文明史上，基本压抑与额外压抑总是交织在一起，但是，随着社会的发展和人们自觉意识的觉醒，人们将有可能逐步消除基本压抑和额外压抑，建立起一种“非压抑性文明”。

伽达默尔（Gadamer，Hans Georg 1900～ ） 德国哲学家、哲学解释学的主要代表。曾在马堡、弗赖堡等大学读书。1922年在慕尼黑大学获哲学博士学位。1929年起先后在马堡、莱比锡、法兰克福等大学任教授。1962年任哲学学会主席和国际黑格尔联合会主席。在《真理与方法》一书中将海德格尔的基本本体论与古典解释学传统结合起来，使哲学解释学成为一个哲学学派。认为人的理解活动不是方法问题，不是一种单纯的认知方式，而是一种存在方式，是整个人类世界经验的组成部分。解释学不是方法论而是本体论，它要说明一切理解现象的普遍本质和基本条件，由此论述人在传统、历史和世界中的经验以及人的语言本性，最终达到对世界、历史和人生的解释学的理解和解释。认为真理的经验条件是对传统的理解，每一理解都必须从一定的传统和认识水平相融合的“解释处境”出发。理解过程是解释者个人的“成见”和文本中保留的“传统”之间的辩证统一。传统就是历史地产生、保留了的成见，“是过去、现在和未来的中介”。解释者在理解中将自己产生的新成见置入传统，也分有传统中的基本成见，这种解释者和传统的“视界融合”，使理解成为一种创造性的活动。社会历史本质就是“我们置身于传统之中，在理解传统中发现自己”。将解释学方法运用于美学研究，开创现代解释学美学。认为美学是现代哲学解释学的组成部分，艺术经验是哲学解释学的出发点，审美理解和解释是在本体论范围内，“理解”构成全部世界的本体论存在。主要著作还有：《柏拉图的辩证法 伦理学及其他》（1931）、《歌德与哲学》（1947）、《美学与解释学》（1964）、《黑格尔的辩证法》（1971）、《短文集》（3卷，1966～1971）、《科学时代的理性》（1976）、《诗学》（1977）等。

迦罗蒂（Garaudy，Roger 1913～ ） 1913年生于法国马塞，曾是法国共产党领导人，著名的马克思主义理

论家，也是一位文艺理论家。早年就学于巴黎大学文学院，获得哲学博士学位。在其学术生涯里，1958～1959年、1962～1965年、1965年和1969～1973年先后分别在阿尔比大学（阿尔及尔大学）和巴黎比丰公立中学、克莱蒙费朗大学、普瓦捷大学任教；他还获得过苏联科学院哲学研究所名誉博士称号。在政治上他也很活跃，1945～1946年两次被选入国民议会。1946～1951年被选举为第一届全国国会议员。迦罗蒂是法国共产党政治局委员、共产党国会议员、国会副主席。1959～1962年当选为参议院的共产党议员。1960～1970年，他是马克思主义研究中心主任。1974年以后，他任法国激进杂志《社会主义的种种选择》编辑部主任。随着西方国家普遍对斯大林主义的怀疑、西方马克思主义的兴起和现实的变化，迦罗蒂毅然抛弃了正统的马克思主义，力图创建一种非教条主义的马克思主义。1963年，他写作了《论无边的现实主义》一书，主要为了克服当时马克思主义的现实主义理论在实践中的简单化和教条化倾向，认为现实主义是一切艺术的基础，表现了其理论的开放性和灵活性。1966年，在他的哲学著作《二十世纪的马克思主义》一书中，迦罗蒂提倡抛弃包括正统的唯物主义在内的所有绝对的知识理论和一成不变的形而上学的各种马克思主义，主张马克思主义的辩证法不是绝对的真理，而是一种思考的工具，它有利于我们理解复杂的社会现象，它是行动的指导而不是行动的主宰。因此，它是开放和不断发展着的；它必须克服一切教条主义，尽可能多地吸收实际存在的各种对立的观点。如它吸收了存在主义、结构主义、基督教和经验论等各类较为广泛流行的世界观。他认为，既然理智的现实是在认识论上具有同等地位的各种观点的辩证融合，那么马克思主义的惟一优势就在于有一种可以包罗万象和解释其他的能力。实际上从哲学思想来看，他把马克思主义看做具有无边的能力，用马克思主义代替了全部哲学，从而把马克思主义当成了永恒的真理，取消了马克思主义的独立品格，由于融合的不可能而造成了理论的内部混乱。从政治上看，他把工人阶级降低到与其他社会集团等同的地位上，工人的惟一优势在于他有一种独一无二的能力，可以以某种方式把各个阶级与集团的不同利益包容和统一起来，阶级斗争不再是历史发展的钥匙，使他的理论充满了不可克服的矛盾，他作为马克思主义理论家的

声誉最终因此而受到了损害。

家庭（family） 家庭是一种人类社会最根本性的制度，由婚姻、血缘关系或收养关系而形成的亲属间的社会生活组织单位。较早的一代人类学家对家庭的定义非常直接。赫斯科维茨（Melville Herskovits）认为，大部分家庭的构成并没有很多种方式，一个男人可以和一个女人住在一起，一个男人也可能有几个妻子，一个女人可能有几个丈夫。默多克（George P. Murdock）认为，家庭是一种社会组织，其特征有共同居住、经济互助和生育。它包括成年的两性，至少其中的两人维持一种社会承认的成年人的共居和性关系，并有自己生育的或收养的一个或更多的孩子。列维-斯特劳斯（Claude Levi-Strauss）认为家庭或多或少应界定为建设社会生活的一块砖。默多克已经认识到这个词语本身是模糊不清的，他提出，最早、最基本的人类家庭组织类型是核心家庭。核心家庭包括一对已婚的夫妇和他们的孩子。然而，世界上的大多数民族中，核心家庭都结合成为扩大家庭。当代人类学家对“家庭”一词的含义几乎没有共识，至于在全世界范围内如何归纳家庭生活这一方面的共识更少。广义上的家庭形式，包括血缘家庭、亚血缘家庭（普那路亚家庭）、对偶家庭和一夫一妻家庭。家庭与婚姻关系密切，一定的形态总是与社会发展的一定阶段相适应。家庭可能是指亲属关系，而家户（household）指共同居住。然而，大卫·施耐德（David Schneider）认为，将家庭亲属制度的基础看做是生物性的观点是错误的。性生殖产生人与人之间的社会联系，文化改变了遗传纽带的不变意义和特性。认为家庭及大多数家户一般应由双性成年人及其子女共同组成的想法，忽视了当前婚姻的多样性，如无子女婚姻、仅由抚养或代孕而建立的家庭、未婚单亲父母和单亲家庭及同性恋婚姻。这些多样性是规范的核心家庭的扩张或偏离。有关统计机构往往用“家庭”来表示为两人或多人共同居住在一起，并与同一屋檐下的生育、婚姻或收养紧密相关的人类生活单位。人类学家则更倾向于观察人类社会生活的多样性。也有一些学者并不把家庭看做必须定义的范畴，而是关注如家庭暴力、虐待孩子等这些既传统又现代的问题。“家庭”是一个有意义的研究问题，而不仅仅是一个需要用世界范围内的实例来填充的空洞的分类。

《健全的社会》〔the Sane society〕弗洛姆的重要著作，1955年于纽约出版。在该书中弗洛姆把弗洛伊德的精神分析法运用于分析社会，指出当今资本主义社会是一个不健全的、病态的社会，它患的精神病是国家主义。在国家主义的控制下，人作为消费者比作为劳动者更受操纵。社会日常生活的节奏是“生产、消费、共同享乐、步调一致，而不提出疑问”。同时，科学技术的发展不断创造新武器，但却缺乏创造一个圆满的国际性社会的智慧，这两者的差距很可能要引起一场原子战争。弗洛姆在书中提醒人们，国家主义造成的人的物化和异化，原子战争的威胁极有可能使人类文明归于毁灭。弗洛姆在书中提出一个改革社会的方案，其宗旨在于使个体的人恢复尊严，用理性来改造社会，把病态的社会变成健全的社会。在经济体制和政治制度方面，他主张要准备让工人和投票人都参与管理和施政方面的决定，个人的人格在普遍存在着道德价值和精神价值的团体中能有充分发展的机会。只有在这种健全的社会中，人才能够真正达到精神健康和自我的实现。全书共有九章，综观全书可分为三大部分：（1）一至五章为第一部分，提出了社会病态问题，然后集中分析了资本主义社会。作者用人本主义的精神，评估了生活于20世纪西方世界，特别是美国社会的人民生活状况，有针对性地列举了诸如频繁的战争、大量的精神病患者以及酗酒、自杀、杀人等社会现象，认为该社会尽管物质富裕、表面繁荣、生活舒适、但最终还是将人变为供他人剥削和压榨的工具，使其相互憎恨，剥夺人的自我，显示了严重的精神不健全和人的异化。他从人本主义精神分析学的角度出发，分析了资本主义的经济、政治和文化。在分析的基础上提出，资本主义的社会性格倾向，经历了一个从18、19世纪的囤积倾向到20世纪的接纳倾向的发展过程。他认为这两种倾向都是人的异化的产物。主张要使社会成为健全的社会，人就必须同自然、同自己建立一种新的相关关系，不是在求同的过程中，而是在主动、负责的参与行动中，获得自我身份感；人必须以创造而不是以毁灭，来超越自然；人必须顺从理性的权威，即伦理、道德和良心，发展自己的创造倾向，消除囤积和接纳倾向。（2）六、七两章综述前人改造社会的设想及努力，以及东西方两种社会模式；认为马克思主义和各种流派的社会主义是“我们时代最有意义、最富理想和道德的

运动”，马克思的历史唯物主义理论是“对了解统治社会的规律所作出的最持久、最重要的贡献”；反对西方世界对社会主义和马克思主义的歪曲理解。但与此同时，他表示不赞成马克思、恩格斯关于工人阶级必须通过革命夺取政权才能改造社会的思想和“剥夺剥夺者的权利”的主张，认为马克思没有摆脱“资本主义社会的传统思想”，过高估计了政权和暴力的作用。他推崇马克思早期著作中的某些论述，以人本主义的观点对马克思主义和社会主义进行批评，认为资本主义和社会主义都忽视了人的因素，把人机器化了。(3) 最后提出了健全社会的构想：建立共享工作、共享经验、共同管理的工作公社，实行“人本主义的公有制社会主义”。一个健全的社会应该是以人为中心，满足人的客观需要；人不再是别人的工具、人与人团结友爱；鼓励人在工作中发挥创造性与理性。导致社会的不健全有经济、精神和心理方面的原因，只有在工业组织与政治组织、精神与哲学、个性结构与文化活动诸方面同时加以改变，才能走向健全社会。可能的出路有三条：极权主义、超资本主义和社会主义。然而，极权主义会导致严重的疯狂与人性贬抑；超资本主义也只能加深资本主义固有的症状；社会主义似乎是积极的出路，可将人从工具的枷锁中解放出来，发展人类团结、理性与建设性，但实施结果也令人失望。依据人道主义原则来构想，今天面临的对未来的抉择已不在资本主义与共产主义之间，而是在把人降为机器与肯定人的意义和价值的人道主义之间进行。

交换 (exchange)　波拉尼 (K. Polanyi) 在他的经济学原理中提出了互惠性、再分配、交换这三个基本概念。据他认为：前两个概念属于非市场经济社会中处于支配地位的原理，即所谓的互惠，集团之间相互对称点之间的一种财富移动。再分配，即在一个集团内部围绕财富的配置问题上，首先将财富集中于某个中心之后再以某种方式支出的一种财富移动。在这个基础上，所谓的交换，也就是市场社会中的经济一体化的原理，而且是以利益为前提的一种财富的互动。即波拉尼所使用的交换这一概念是限定在市场原理的前提下使用的。然而从广义上来看，考虑到作为不同群体之间的相互作用的所谓交换，他的上述三个概念可以重新组合。在这个意义上来理解交换的话，它与互惠性不仅不对立，相反可以认为它们

是基于这一原理下得以成立的。萨维斯（E. R. Service）将互惠性又分为三类：即一类是否定性互惠。它是一种利己的、是以获得利益为目的的行为。波拉尼的所谓（市场）交换与这种互惠性相关联。另一个则是均衡的互惠性。这是一种同质、同价值的物品遵循一定的习俗在一定的期间内返还的一种惯性。交易、物与物的交换、馈赠式交换等背后所缊藏的原理，相当于波拉尼所说的互惠性。最后一个是普遍的互惠性。这是一种利他的交换。这意味着物品永远朝着一个方向流动，其中包含大家共享所获得的物品。萨林斯（M. Shalins）在继承并发展了萨维斯的概念基础上，针对波拉尼所说的再分配体系处于支配地位的酋长制社会进行了分析。从底层人流向中心的酋长的财富，以及从酋长往下层人在分配时候的财富的移动都是基于普遍互惠原理的现象。体现均衡互惠的赠与交换的当属以多罗布里安群岛为中心的地区性库拉交易。在这种交易过程中，白色的贝壳手镯与红色的首饰相互交换，前者在交易圈内由西向东、后者由东向西移动。如果我们将一个岛上的男人视为A，以该岛为出发点向西的岛屿的另一个交换对手视为B，那么，当得知B获得了很好的手镯之后，A将准备好认为是同等质量的首饰航海远征前往该地与手镯的主人进行交换。如果没有等价的首饰，暂时可以给较低的首饰，以便获得换取心目中的手镯的默许。这种情况下，B给A以等价的小手镯。若干年之后，当A获得很好的首饰时才送给B。在这个交易中，不能向对方要求归还，只能等待对方主动地归还。同时，那个赠与的东西是否与先前赠与的东西等价，也要由对方来判断。但是，它还是这样一种相互性的系统，即如果没有归还或者归还物与先前的东西不等价，就会遭到社会性非难。莫斯（M. Mauss）并没有将这种赠与交换的机制简单地限定在经济性行为之内，同时将它视为社会性的、宗教性的、经济性的，而且是法律性质的、具有政治性的，社会整体的一种现象来把握。这也就是他有名的“嵌入性”理论的背景。接受这个思想，列维－斯特劳斯（C. Levi－Strauss）将交换作为一个整体现象，并将食品、制品以及包括作为非常贵重的财富概念的女性都纳入了整体性交换之中。于是，人类的婚姻本身也被视为是围绕女性的一种交换体系。他注意人类普遍存在的禁止近亲繁殖这一事实，论述了在禁止近亲繁殖中，包含着本集团向外集团送女

性，同时外集团也向本集团返还女性这一互惠原理。与此同时，论证了人类的所有婚姻都是，以两个集团间直接交换女性的“限定交换”，和一个集团获得女性，另一个集团赠与女性这种“一般交换”这两种基本结构组合而成立。既，A←（女性）→B（限定交换），A（女性）→B（女性）→C（女性）的一般交换原理。列维－斯特劳斯的另一个值得注意的观点是，婚姻是两个集团围绕女性的交流/沟通。他的观点背后，反映了“交换是交流/沟通的一种表达方式”。只要交换是交流/沟通，那么就存在使交换得以成立的“代码”（code）。所以，市场中的商品交换、非市场上的赠与交换同样都在交流/沟通的意义上在同样水平上并存，不同的仅仅是“程序编码”的表达方式。在这种观点下，交换理论的焦点在于解读程序编码。

交流（communication） 或译“沟通”是生物间为了调整所有成员的行为在传递信息过程中所发生的一种行为。对生活在社会环境中的生物体来说，交流在一生当中都是必须的。人类学者长久以来一直用交流能力与实践的复杂性作为区分人类与其他生物形式的尺度。尽管许多动物在它们最原始的行为库中体现了某种信息交换的方式，长久以来，一直认为只有人类具有复杂交流的能力，即语言的使用。最近对其它物种的实验向人类这种专有的能力提出质疑，尤其是对大猩猩的实验。然而，有一点是显而易见的，即没有其它物种能达到像人类这样复杂的交流程度。尽管语言学的研究从某种形式上几乎可以追溯到书写系统的发明时期，交流作为一个普遍的过程，它的理论模式的发展是近期的事情。符号学家和语言学家索绪尔（Ferdinand de Saussure）与实用主义哲学家查尔斯－皮尔斯（Charles Peirce）通过发展他们的符号功能理论为后期交流的基本结构的研究奠定了基础。人类学家萨皮尔（Edward Sapir）针对交流的行为方法提出了一个基本公式，是最早的公式之一，他写道“从一种明确的意义或含蓄的意义上讲，每一个文化模式和社会行为的每一个举动都包含着交流”。他还认为，交流在本质上是象征的，因此它依赖于人们之间关系的性质及个体之间的理解。德国语言学家卡尔－布勒（Karl Buhler）在他的1934年的《语言学理论》（Sprachtheorie.）中提出一种语言的场论，为数学家、语言学家和社会学家提供了一种研究模式（Buhler，1990）布勒将语言看做

由四个元素组成－说话者，听者，符号和对象－并具有三个功能：表达的功能（协调符号与讲话者），吸引的功能（协调符号与听者），指示的功能（联接符号与对象）。1948年贝尔电话试验室的克劳迪－香农（Claude Shannon）和沃瑞－威厄（Warren Weaver）合作发展出一种交流的数学模式，虽然具有影响力，但却从交流过程中排除了任何社会与文化因素的说明。香农和威厄的公式（1971）包括以下六个元素：信息源、编码器、讯息、通道、解码器和接收者。这些基本的元素可以从不同的方式来理解，但是一个普遍的表达是，讲话者是信息源，大脑与语音系统是编码器，代码系统如语言或手势作为讯息，声波或电子信号作为通道，听觉系统和大脑作为解码器，听者作为接收者。罗曼－雅克布逊（Roman Jakobson 1960），利用布勒的理论，发展出一种与香农和威厄相似的交流模式。按照雅克布逊的观点，在语言交流的每一事例中，这些功能的一个或更多将起支配作用。他的独特兴趣在于语言的诗的功能，他认为语言的这种功能是增强讯息（message）。

交往理性（communication reason）即“交往合理性”，德国哲学家哈贝马斯提出的一个概念。他认为，在30年代，霍克海默和阿道尔诺等人曾把资产阶级传统哲学的理性概念作为批判理论的规范基础，并试图控制这种理性潜力，使它成为现实。可是在40年代之后，他们竟然对理性采取了否定态度，忽视资产阶级民主传统的意义，几乎把理性看成了一个乌托邦的字眼。为了克服社会批判理论这个“弱点”，并对付60年代末之后在西方出现的反理性主义思潮，哈贝马斯便吸收释义学和语言哲学的方法，提出了“交往合理性”概念，构思了一种所谓“交往行为理论”。哈贝马斯从抽象的人本主义出发，认为理性是人的共同本性。这种理性普遍地表现在理论认识、道德实践和美学判断等方面，存在于人的日常实践、生活世界和习惯生活方式之中。所谓交往合理性，就是人们通过语言交往活动，达到相互理解并遵循各自行为所应体现的这种共同本性。这也就是“用分析那些目的在于理解行为之普遍性的方法，来证明理性概念”，从而沟通“交往者之间所产生的对事实、规范和经历的理解”。只有运用这种交往合理性概念去分析当代社会的相互关系体制，才能认识隐匿在语言结构中的普遍理性，把握判断一切的尺度。因此交往合理性概

念包含三个方面的内容：认识主体同现实世界的关系，人们作为交往行为主体同社会的关系，主体同其内在性以及交往者各自主观性之间的关系。交往行为理论就是对于这三方面内容的系统论述。按照这种理论，在当代资本主义社会，国家和经济已经交织成一种“金钱行政机构的复合体”，同个人和公众活动的生活世界形成了尖锐的对立。但只要把相互理解的道德实践力量“渗入资本主义现代化的统治机构”中去，用一种“交往伦理学”去教育群众，那就能够在生活世界和现存制度之间建立“一种联合阵线”，从而就可以减少社会冲突或对立，实现所谓社会合理化。可见，哈贝马斯的交往合理性概念，具有明显的改良主义性质。

交往行为（Communication action）德国哲学家哈贝马斯交往理论中的基本概念，是人与人之间通过语言符号等相互作用，达到相互理解和承认的行为。在《交往行为理论》(1981) 中，哈贝马斯对此作了专门论述。他指出，主体间在语言理解的基础上，需要承认和遵循社会共同的交往行为的规范，以此来决断个人行为的取舍，遇有不同意见时，则需要通过对话、交往达成谅解和协调。在各种交往中，家庭交往是社会交往行为的基础结构，而电影、电视、广播等大众传播工具渗透到日常交往的每一角落，使交往摆脱了时空条件的限制，由家庭的私人领域扩大到公众社会。交往形式的成熟程度和生产力发展水平一起，构成了衡量社会进步的标准。在资本主义社会中，国家干预、经济制度和行政制度的命令，控制着人们的交往，从而导致交往关系的物化、行为领域的金钱化和官僚主义化。在官僚主义的社会主义国家里，交往成为官僚制度上的伪政治交往。哈贝马斯认为这些交往行为是不合理的，它造成主体间不理解、不信任。因此，他诉诸交往行为的合理化，使交往不受控制。认为合理的交往行为决定着社会秩序的和谐及社会制度的稳定。他指出从相互理解的角度看，交往行为是用来传播和更新文化知识的；从协调行动的角度来看，交往行为起着社会整体化和创造团结互助的功能；最后，从社会的角度来看，交往行为是为了造就了个人独有的特征和本质。由此可见，社会文化、个人、政治、历史、道德、正义、理性以及一切重大社会问题的剖析，都离不开交往行为概念。因此，理解交往行为概念是通往哈贝马斯博大精深的交

往理论的最关键一步。

《交往行为的理论》（the theory of communicative action） 当代德国哲学家哈贝马斯最重要也是影响最大的著作，共两卷，长达800多页，于1981年出版。该著作的出版标志着哈贝马斯理论体系的形成。作为法兰克福学派第二代的著名理论家，哈贝马斯一直致力于批判理论的重构工作。他一方面继承了霍克海默、阿多尔诺等人对当代资本主义的批判传统，另一方面又不满他们对理性与启蒙的消极弃绝。本书的创作宗旨即为：（1）提出一种新的理性概念－交往合理性－使其不再囿限于当代哲学与社会理论的主观主义与个体主义的前提；（2）创设一种社会双层次概念，把生活世界与系统两种分析范型结为一体；（3）在此基础上，制定一套现代性的批判理论，后者将从为启蒙重新奠定方向而非简单弃绝意义上展开对现代性“病理学”种种症候的分析。两卷的标题分别是“理性与社会的理性化”和“生活世界与系统：对功能主义理性的批判”。与韦伯、米德、杜尔凯姆等各个领域学者的“对话”在书中占了相当大的篇幅；正是借助于这些对话作者渐次建构起自己交往理论的大厦，并在此基础上，就“生活世界的殖民化”这个作者所认为的当代资本主义的核心问题作了深入分析，本书出版后在世界范围内引起巨大反响。

《交往与社会进化》（Communication and the evolution of society） 哈贝马斯的一部重要论文集。1976年出版。其中收录的5篇文章，作为一个整体，完整、精炼地勾画出哈贝马斯交往理论的基本架构：“什么是普遍语用学”，意在说明交往理论的广义语言学基础；“道德发展与自我同一性”，重点讨论个体交往资质（亦即交往能力）的发展模式；“历史唯物主义与规范结构的发展”和“走向历史唯物主义的重建”，主要分析哈贝马斯的理论方案应用于社会进化问题研究的可能性；“现代国家中的合法化问题”则用合法化研究这个案例探讨了交往理论的实践意义。

交易（trade） 交易是一种双边交换行为。通常有两种交换类型：（1）通过某种货币为媒介，买卖行为是关键因素。（2）物物交换，即两种物品或服务之间不通过任何媒介或货币进行的交换。礼物交换是否包括在交易的范畴内是有争议的。交易是一个不易界定的概念。人类

学家有特殊兴趣的交易形式是"远距离的"和"顺线而下的"。远距离交易即从物品的原产地将物品运走，交易远征是普遍的形式，在古代近东有这种交易远征的大量考古证据。交易双方中的一方拥有武器的优越性就能够对交易强加某些条款，这种情形如同部落之间的情形。另外一个从远方获得物品的方法就是可广泛见于民族志记载的被称为顺线而下的交易，指物品从一个地方群体转到一个邻近的地方群体中交易。物品是包含在同一个交换过程中的，每一种物品相对于他者的相对价值在于其对远方的有用性。人人平等的小社会有一整套的交换系统，通过这个系统，物品交换可达到非常遥远的地方，交换可以定期集中举行，也可以按周期择期举行。这些交换有时被称为"交易"，有时被称为"礼物交换"，这两种概念的区别标准至今仍不明晰。如当今太平洋特罗布里恩群岛的"库拉"交易的一个重要部分就是为旅游者与当地人交易而组织的，这与当地社会传统的"库拉"价值观是大相径庭的。较大的社会中，尤其是存在社会分层的社会中，通过在不同政治实体之间的边界处建立贸易港实现交易。为了保证交易进行，政治实体内部通过设置法律机构等来制定和强化地方性的合同法规，如地方性的度量系统等。交易使人们能够在当地获得外地的物品或服务，实际上所有的人类社会都已卷入这样的交易之中。在这种扩大当地人获取外来物品和资源的作用中，交易可以增进当地人管理环境的能力。此外，还可起到与相邻社会保持和平社会关系的作用。

接受理论（Reception Theory）

接受理论又称接受美学，是兴起于本世纪六七十年代的一个影响极大的文学批评流派。它由德国康士坦茨大学教授汉斯·罗伯特·姚斯和沃尔夫冈·伊瑟等5名文学理论家创立，被称为"康士坦茨学派"。促进接受理论发生的思想理论渊源是现代阐释学，而促进接受理论广泛传播的理论动力是皮亚杰的发生认识论。1967年姚斯发表《文学史作为对文学理论的挑战》一文，对影响欧美半世纪之久的"新批评方法"发起攻击。1970年伊瑟发表《文本的召唤结构》，认为文学作品中有许多"意义不确定性"和"意义空白"，它们决定了作品的"召唤结构"，这是文学接受得以实现的关键。这两篇文章奠定了接受理论作为独立学派的基础。接受理论主要研究一个艺术作品在各种不同的社

会历史背景中具有各种不同的意义结构，即从文学史的角度来看待文学的接受问题。接受理论认为，过去的文学史只是作家和作品的历史，忽略了读者的作用。然而，文学作品不是对于每个时代的读者都以一种面貌出现的客体，而是时刻等待着阅读活动中产生的不断变化的反响。接受者的阅读、理解过程是一个复杂的运动过程，阅读者必须进行联想，以填补文本跳跃的空间和时间，对文本的意义进行推断。只有阅读活动才能将作品从死的语言材料中拯救出来，并赋予它以现实的生命。没有接受者积极的连续的参与，文学作品实际上就无所谓存在。由于作品文本既有背景又有前景，既有不同的叙述和看法，也有不同意义的层次变化，并且由于接受者的天资经历和文化修养的千差万别，又有时代变迁的影响，因此接受者对作品的理解、领会以及所赋予意义的变化范围也异常广阔。接受理论看到了完整的文学活动中读者的重要作用，为当代文学批评增添了重要一页。它在70年代得到广泛传播。

杰姆逊(Jameson，fredric 1934～) 杰姆逊是后现代理论的重要代表人物。杰姆逊50年代在耶鲁大学攻读法文和比较文学，曾在哈佛、加州大学任教。1976年重回耶鲁大学学习。自1985年起，他多次来华讲学。代表作有：《马克思主义与形式》(1971)、《语言的囚笼》(1972)、《马克思主义文化政略简论》(1975)、《政治无意识》(1981)、《后现代主义或晚期资本主义的文化逻辑》(1984)、《后现代主义与消费社会》(1983)等。主要观点有：(1)晚期资本主义与文化。晚期资本主义的关键在于跨国性和商品化范围的急剧拓宽。杰姆逊认为，在晚期资本主义阶段，艺术生产已被整合进普遍的商品生产之中。结果，在经济全面渗透进文化的同时，文化也就急剧膨胀，处处打上自己的烙印，即文化成为一个新核心。杰姆逊将后现代视为晚期资本主义的文化主因。后现代主义作为一种文化主因，实际上是一个力场，在其中多种文化冲动必须自谋生路。这样后现代主义一方面是一种新的系统性的文化规范，另一方面又是由许多非常异质的要素构成。(2)后现代社会的特征。除了上面的晚期资本主义的特性外，后现代社会还有如下四点特征：①后现代社会的显著特点是表面性和缺乏深度。②后现代社会的显著特点是激情消退，缺乏真实的感受。③后现代社会丧失了历史感。④在后现代社会里，占据主导地位的是信息和传

播的新技术,而现代生产和制造技术、如汽车装配线之类,则退居从属地位。这种新技术建立了一种全新去中心化了的全球网络。(3)认知标绘与空间策略。杰姆逊提出的认知标绘,是指一种全新的、具有突破性的特征和再现晚期资本主义的方式,在其中我们能够把握自己的方位,无论是个人还是集体;也能够重新获得行动和斗争的能力。这种认知标绘最关注的核心,就是将资本主义社会理解为一个系统性的整体。认知标绘本身并不是目的,它们只是用于为后现代社会中激进政治行动提供基础。政治策略是在多样纷杂的人群之间建立联盟。文化策略的任务是找出多种不同的强制性结构。

结构 (structure) 结构指组成一个整体的各个因素之间稳定的相互联系。从这个意义上讲,任何事物都有其结构,如微观世界有原子结构、基本粒子结构,宏观世界有天体结构,人类社会有经济结构、政治结构,思维有逻辑结构等等。具体科学研究各种事物的具体结构,人类学主要研究人类社会结构。人类学家所说的社会结构一般指社会关系或某一群社会关系,指社会文化现象内部或它们之间的联系。比如拉德克利夫－布朗(Alfred Reginald Radcliffe－Brown)所定义的结构,"是指在某个较大的统一体中,各个部分的配置或相互之间的组合",人类是由复杂的社会关系网所联结着,社会的结构就是指这些实际存在的各种关系。他的社会结构指的是全部社会关系的总和。他从现实的具体的共同体(部落、民族、国家)出发,研究共同体的结构。这是实际的社会关系,能够看得见的实体。而列维－斯特劳斯(Claude Levi－Strauss)则认为社会结构与实体无关。按照列维－斯特劳斯的意见,结构一词并不是指经验实体,而是建立在些种经验实体之上的模式。因此,列维－斯特劳斯心目中的"社会结构"和一般所谓的"社会关系"断然有别。他认为后者只是素材,而"社会结构"则是由此类素材所构成的"模式",是在实际的社会关系中所想像出来的抽象的形式。故"结构"一词乃是指方法学上的某种门径。成为模式的结构必须具备下列的要求:结构呈现一种"体系"的特征,其中任何一个元素的改变,必然会引起其他元素的改变。(1)任何特定的模式都应该有制约某些同类模式变化的可能;(2)如果模式的一个或更多的元素受到某种改变的话,那么它的有关性能就可以预示模式将如反应;(3)

构拟的模式应该便于对所有观察到的事实立即作出易于理解的解释。以此"结构法"，列维－斯特劳斯对人类的认知和心理过程、亲属结构、社会组织及神话进行了深入的研究，试图在不同的文化类型中寻找共同的"结构"，寻求人的认识模式与文化现象之间的联系。

《结构人类学》(structural Anthropology) 法国哲学家列维－斯特劳斯著。第1卷1958年出版，第2卷1973年出版。是作者人类学论文的汇编。第1卷编入作者40～50年代的论文，讨论了结构人类学的最基本问题。在一篇序言性质的论文中，讨论了历史与人类学的关系，提出把语言学的结构主义模式用于人类学研究的可能性。在这个一般理论指导下，第一部分探讨了语言与亲属制度，以结构主义方法论证了亲属结构的性质。第二部分探讨社会组织问题，以巴西中部印第安人的社会结构为例，分析了社会的组织形式。第三部分讨论了巫术与宗教的性质、神话结构以及与这些方面有关的符号性质问题。第四部分讨论艺术与原始生活的关系。第五部分讨论有关方法与教学的问题，主要论述人类学在社会科学中的地位。该书第一卷是作者把结构主义方法用于研究人类学问题的结晶，所涉及的面很广，涉及的问题也很多，但通过这本书就把结构人类学这门学科树立起来了，并且对结构主义哲学方法也作了较深刻的说明。该书第2卷是第1卷出版以后的文章的汇编。在其阐明结构人类学理论的一部分中，有两篇文章分别指出卢梭是人类学的开创者，强调了杜尔克姆对人类学的贡献、并有一篇文章讨论了属于结构主义以前的形式主义文艺思想家普罗普关于结构与形式的观点，论述了模式概念的意义与用途。这几篇文章是对结构主义思想发展来源的历史探讨，说明这些先驱者的思想，也对结构主义方法有了进一步的说明。该书第2卷也对亲属结构、神话结构、社会组织等方面的结构主义理论作出进一步的发挥。该书两卷是作者奠定结构人类学这门学科的著作，对社会学、人类学有很大的影响，作为一本哲学著作也是一本十分重要的著作。

结构主义(Structuralism) 20世纪60年代在法国取代存在主义而广为流传的哲学思潮。它的核心是结构主义的方法。这种方法被运用于语言学、社会学、心理学、历史学和文学理论中，也被用于解释马

克思主义哲学。这种哲学思想来源于从杂乱的现象中寻求其结构，因而对以前的哲学也有广泛的联系。结构主义的创始者列维－斯特劳斯认为从文艺复兴时期以来已有结构主义思想，在结构主义发展过程中出现了不同的流派。从对结构的看法的区别可以分为前期的结构主义（即一般所说的结构主义）与后期的结构主义，或分为非发生学的结构主义与发生学的结构主义。有的研究者把英国美国社会学与社会人类学中的结构功能主义也算在结构主义之中，因而又有英国美国结构主义与法国结构主义的区分。结构主义的先驱者是索绪尔。他晚年在日内瓦大学教普通语言学时提出了一种语言的结构主义模式，强调研究语言的同时性结构比研究语言的历时性结构更为重要，并区别语言与言语，认为语言是互相差异的符号系统，而言语则是语言的个人声音表达。语言的意义依赖于一个符号与其他符号的关系，如有上才有下，而不依赖于它和外界事物的关系。索绪尔的语言结构观点通过布拉格学派的学者雅可布森而为法国人类学家列维－斯特劳斯所继承发展，提出了结构人类学理论，并正式提出结构主义这个名称。列维－斯特劳斯研究了巴西内地印地安人的生活习惯与文化，用结构主义方法解释亲属制度、图腾制度和神话流传等方面的问题。法国精神分析学家拉康用结构主义方法研究人的无意识活动，认为无意识结构与语言结构相类似，强调无意识就是主体与他者（包括他人与环境）的交往，从“镜象阶段”和个性的想像、象征、现实三个层次的理论中说明人的认识与个性是在社会关系中逐渐形成的。福柯把结构主义方法用于研究思想史，提出了“认识型”的理论，认为“认识型”是一个时期的知识的潜在结构，它是静止的、同时性的、彼此孤立的无意识结构，并认为欧洲近代思想发展经过了三个结构，即文艺复兴时期的认识结构、古典时期（17、18世纪）的认识结构和19世纪以后的认识结构。阿尔都塞把结构主义方法用于研究马克思的著作，认为马克思的思想有一个从人道主义的意识形态阶段发展到科学阶段的决裂过程，并提出了理论实践的观点，对马克思的思想作了结构主义的解释，并认为马克思主张在经济、政治、文化等方面有结构的因果性，因而用多元决定论代替了一元决定论。一般把列维－斯特劳斯、拉康、福柯、阿尔都塞等人的观点称为前期结构主义（一般简称为结构主义），从而与

后期结构主义观点相区别。前期结构主义的共同特征是通过模式认识事物的内在结构。模式是认识现象结构的一种手段，它是一种理性形式，有时是在以前经验基础上形成，有时是而对现象时形成。但这种认识形式带有认识的局限性，它是否与现象相合则不能决定，只能在认识过程中检验模式、修改模式，以便逐渐得到正确的认识。结构主义认为，结构带有整体性，结构的一个成分变化就引起其他成分的变化，因而认识结构的模式必须有一系列的转换形式，而且这些转换形式必须是可以预测的，以便采取一种可以正确说明结构的模式。关于模式的观点，是英国美国结构主义与法国结构主义区分的来源。英国的结构功能派社会学家拉德克里夫-布朗、马林诺夫斯基、利奇等着重于从大量的调查材料中概括出理论，采取归纳的方法，并强调深入一个小区进行较长时期的收集材料。这与法国结构主义者的模式的、演绎的、短期的调查方法有所不同。在结构与历史的关系上，前期结构主义着重于一时性的结构，因而认为历史只是结构的历史，结构在时间之外，结构并没有来源，也没有发展过程。历史的过程只是一连串的结构的外在排列，社会现象并不带有必然联系，因而否认历史的发展规律与进步过程。后期结构主义注重于前期结构主义所未能解释的同时性研究与历时性研究的关系、结构的变化与发展等问题。后期结构主义的主要代表是法国哲学家巴尔特与德里达。他们的主要观点是否定固定的结构，认为结构是不断变化发展的，因而对前期结构主义的强调从模式、结构认识事物本质起了破坏作用。巴尔特的文学批评理论把文学作品看成一种符号，认为在作品的能指者（作品的符号系统）表达所指者（作品所表达的观念）的第一意义系统之外，还有第二意义系统，这就是读者和文学评论者对作品的体会，这并不同于作品的第一意义结构。当读者和评论者再一次阅读该作品时又会产生新的意义系统，这样就产生无穷的变化的意义结构，因而否定了固定的结构。德里达的书写语言学是要发现一切书写语言或一切语言系统（包括口语）的变化规则，认为阅读的"差别"的作用就产生了历史中和社会中的一切结构系统，因而也没有固定的意义结构，只有差别的意义系统。后期结构主义主要是要解决前期结构主义的把结构看成固定的以及注重同时性研究，轻视历时性研究，不能把结构与历史联系起来的

缺点，但后期结构主义过分强调结构的流动性，完全陷于没有认识确定性的无结构状态。从解决结构的来源和结构与历史的关系问题出发，又产生了非发生学结构主义与发生学结构主义的区别。非发生学结构主义是从发生学结构主义观点对前期结构主义的称呼，因为发生学结构主义认为他们只说明了同时性结构，但没有探讨结构的来源。发生学结构主义的主要代表是皮亚杰和哥尔德曼。皮亚杰是瑞士的心理学家，他提出了发生认识论来说明人的认识过程，认为认识的发展过程是一个内在结构的组织、再组织的过程，因而强调了认识结构的流动发展过程。皮亚杰以"建构"（construct）这个概念代替结构，以强调在人的认识过程中图式或结构的形成过程。皮亚杰在研究儿童智力形成时，认为智力既不是先天赋予的官能，也不是后天形成的联想或记忆，而是一种思维结构的连续的形成和改观的过程，是思维能力、创造能力由低级到高级的发展过程。这个过程通过同化与顺应两种方式，同化是把外界刺激引入了原图式，形成新图式。这种图式的同化与顺应就是结构的发生与发展，因而在一定程度上把结构与历史结合起来。哥尔德曼是定居法国的罗马尼亚社会学家。他曾作皮亚杰的研究助手，后以皮亚杰的发生学结构主义说明社会发展。他对物化、实践和辩证法作了结构主义的理解，认为物化是主体创造客体，实践是主体创造客体的过程，而辩证法则是主体与客体的统一、理论与实践的统一。他认为主体不是个人的主体，而是社会的、集体的、阶级的主体，这种不同于个人主体的社会主体是创造社会的动力。在这种理论中，主体与客体不能分离，主体与客体的联系是人的主观能动性和人的实践活动的表现。客体不是预先存在于人的意识之外的，而是经常变化的。在社会的具体发展过程中，一个阶级产生一种可能意识，这种可能意识是社会主体的意识，由这种可能意识产生有意识的可能性，并产生客观的可能性或现实。结构主义思潮在欧美一度广泛流行之后，现在正为其他流行派别所代替，但结构主义的主要思想，即整体与成分之间的关系、社会观念的象征意义、文化的符号学理论等已作为人类认识世界的成果的一部分而为以后的派别所吸收。现在哲学中的解释学、指号学以及所谓的"新哲学家"，语言学上的某些研究、社会学与人类学中所出现的一些新流派，文艺批评理论中的新观点，都受到结构主

义的影响，其中有的发展了它的精华部分，也有的继承甚至发展了它的某些糟粕。

《结构主义》（structuralism） 瑞士心理学家、哲学家皮亚杰著。1968年出版。结构主义是皮亚杰发生认识论的一个组成部分。皮亚杰在该书中检验了各个学科研究中出现的主要的结构主义理论，试图找出结构主义的一般特点，然后提出了他自己对于结构主义的基本主张。全书共分7章：（1）导言和问题的地位；（2）数学结构和逻辑结构；（3）物理学结构和生物学结构；（4）心理学的结构；（5）语言学的结构；（6）结构在社会研究中的利用；（7）结构主义和哲学，最后是全书的结论。皮亚杰首先对各种结构主义所具有的不同含义加以比较和综合，找出了它们的近似点。他认为，结构是一个由若干转换规律组成的体系，它具有三个基本特性，即整体性、转换性和自身调整性。同时结构应该是可以形式化的，即可以直接用数理逻辑方程式或通过控制论模式表达出来。皮亚杰根据他对结构的定义，检验了数学、逻辑学、物理学、生物学、心理学、语言学、社会学以及哲学研究中的结构主义理论。通过考察，他提出了自己对于结构主义的一系列基本主张。认为结构主义主要是一种方法而不是一种学说或哲学，它是开放性的而不是排他性的，它适用于不同科学而不取消任何其它方面的研究。皮亚杰强调结构是不断的构造和再构造的结果，认为关于结构的理论不应该排斥人及其主体性活动。在他看来，结构的构成成分是运算，它是主体从自己动作的普遍协调里通过反身抽象而得到的，主体的活动是一个从自我中心现象里解放出来的继续不断的去中心作用过程，从而逐步达到一个协调的和建立互反关系的连续不断的过程，这个过程本身就是结构的产生者，它使结构处于不断的构造和再构造的过程。因此皮亚杰认为，结构主义与功能主义不可分割，否认结构的功能性就会回到结构的自然实体的假设上去。在他看来，结构是主体功能性地建构起来的，而不是一座先验的完成了的建筑物。他反对到结构实在论里去找出路，强调运算第一性，强调结构与发生结构论以及主体的种种活动之间不可分割的紧密联系。结构主义是皮亚杰创立发生认识论的一个重要理论基础，皮亚杰在该书中所做的工作就是要从结构主义出发，对当前各种最先进的科学认识加以综合，找出它们的共同点即

结构，因此本书出版以后受到了西方学术界的普遍重视。

结构主义的马克思主义（Structuralist Marxism） 法国哲学家阿尔都塞等人主张把结构主义和马克思主义结合起来、用结构主义的理论和方法理解和阐释马克思主义学说而创立的哲学流派，也是西方马克思主义的流派之一。其代表作是这一流派的奠基人物阿尔都塞的《保卫马克思》、《阅读资本论》等。60年代，在法国的思想舞台上，结构主义的马克思主义曾经盛极一时，并风靡西方及拉美一些国家。阿尔都塞有许多学生，其中比较出名的有N．濮兰查、A．格罗克思曼、E．巴里巴尔等。1968年巴黎“五月风暴”后，这一思潮开始走下坡路。70年代，A．格罗克斯曼鼓吹反马克思主义、反社会主义，70年代中期以后解体。哲学理论主要有：（1）针对苏联内部把马克思主义僵化和苏共二十大以后法国存在主义的人道主义倾向的兴起，肯定成熟时期的马克思主义，而把青年马克思的《1844年经济学哲学手稿》等思想作为前科学的东西加以否定；把真正的马克思主义称之为“理论上的反人道主义”，强调马克思主义成熟时期的科学结论正是在批判人道主义的基础上获得的。（2）结构主义的马克思主义十分重视马克思的《德意志意识形态》的研究，深入地接受了意识形态的机制、作用及与人的实践活动和科学认识活动的关系。他们认为：意识形态作为社会生活的基本结构是普遍存在的，无所不在的；它是虚幻的，但却是以一定的物质存在为前提的，其主要功能在于实践方面，实践本身才是真正的主体。（3）科学是在抛弃而不是颠倒意识形态问题框架的前提下形成的，因为它已经具有了自己的独特结构问题框架，科学是反经验主义的，它从抽象和一般开始，而不是从具体的实在的东西出发。（4）强调共时性的、结构的分析方法比历时性的、历史的分析方法更为重要，他们注重的是事物或思想内部各要素之间的相互关系及它们在发展过程中的不连续性和中断性，即结构性的转换。（5）经验在性质上是属于意识形态的，只有理论思维才真正是通向科学认识的道路，这种把理论与经验对立起来的必然结果是轻视感性实践的活动。

结构主义美学（stuctural aesthetics） 现代西方美学流派之一。20世纪20～30年代形成于俄苏和捷克，50～60年代在法国达于鼎盛。主要

代表人物有俄国的雅谷布森、法国的列维－斯特劳斯、R.巴特等。结构主义美学是结构主义哲学在美学上的运用。它用系统性和整体性原则研究文艺作品,注重组成一个作品的各部分之间关系的研究,注意运用现代科学的方法来研究艺术审美现象,试图揭示其背后稳定的系统结构。认为一部文艺作品的审美意义与价值决定于它的特殊的内在结构系统,艺术家只是文艺作品的一个被决定项,结构借他之手来完成创作。文艺作品的结构是一个封闭的系统,与社会生活、历史环境及其作者无关。结构主义美学是对以人为中心的存在主义美学的否定和反驳。其早期代表雅谷布森认为,美学现象的自主性和内在性就在于语言结构本身使它具有美学价值。列维－施特劳斯对美学的最大贡献是在神话研究方面,认为神话的意义在于它的内在的共时结构之中。神话的深层结构是由人类先验的下意识结构所决定的。R.巴特则把结构主义语言学系统地引进文学批评,建立了结构主义叙述学。结构主义美学在欧美各国发生了广泛深刻的影响,70年代起开始衰落。

《结构主义与马克思主义》(Structuralism and Marxism) 波兰哲学家沙夫的著作,1974年出版。本书主要评析了结构主义,特别是阿尔都塞的"结构主义的马克思主义"。(1)分析了作为一种思潮的结构主义,论述了结构主义的内容和特征,揭示了结构主义倾向具有的本体论的和认识论的基础,阐明了结构主义得以传播的原因;(2)重点批判了"结构主义的马克思主义",指出其断言马克思主义是反人道主义的不合理性,表明坚持"反人道主义的马克思主义"观点的人才是反马克思主义的,强调马克思主义的人道主义不是臆想出来的、抽象的道德规范以及与此相连的对社会生活的要求,而是从对客观现实的经验研究里得出的结论;(3)考察了马克思1857年的《经济学手稿》,批驳了阿尔都塞的有关论点,进一步证明了马克思的人道主义思想表现为个人在社会之中发展的目标和条件,以及马克思主义的人道主义发展的连续性、有机性和深刻性。

结构主义批评(structural critic) 20世纪最具影响力的文学理论和批评流派之一。结构主义语言学最早由索绪尔开创,后经列维－斯特劳斯引入人文科学,它进入文学批评则始于俄国形式主义,其后是布拉

格学派（即捷克结构主义）。结构主义到60年代在法国盛极，人们一般所称的结构主义指的便是法国结构主义。作为哲学上取代存在主义，文学研究上取代新批评的一种思潮。结构主义重新强调客观和理性，同时也指出作品文本是文学深层结构的表现而不仅仅是个独立的客体。结构主义批评认为，文学作品作为一个以语言为媒介的序列系统本身需要以语言学理论模型来分析，而作为一个包含着内部关系上自足结构的能指系统文学作品充满了固定、公开的含义，文学作品与世界的关系不在于内容上的相似（指文学反映世界）而在于形式上的相似：阅读（作品）和认识（世界）都是一种赋予对象以结构的活动。一般认为，结构主义批评的代表批评家是罗兰、巴尔特，此外还有托多罗夫、热奈特等人。

捷克存在人类学派（Existential anthrop school of Czech） 捷克新马克思主义的主要哲学派别，出现晚于东欧新马克思主义的其他派别，并受他们的影响产生出来的。主要代表人物有卡列尔·柯西克、拉·李希塔等。主要思想是：强调个人受到高度集中的政治结构的根本统治彻底违反了马克思关于社会主义的民主观点，人道主义存在于马克思主义内部，马克思主义是一种真正的人道主义；由此出发，批评了东欧社会主义忽视人权，也没能克服劳动的异化；他们用实践的观点来对抗纯经济主义和国家社会主义；把实践看做自由的艺术活动等等。该派和东欧新马克思主义的思想观念有相同之处：都认定实践本体论，并认为其与人类学问题有内在联系；抛弃经济基础对上层建筑的决定作用；把哲学和艺术看做社会生活的产物，同时与社会生活具有相互决定的关系。该派还有自身特有的理论特点：公开提出要在存在主义和马克思主义之间架起一座桥梁，抬高海德格尔的存在主义而对萨特的存在主义大加鞭挞；其思想与卢卡奇、柯尔施有一定的渊源关系，并对葛兰西情有独钟，因为葛兰西的理论与东欧当时的现实更加契合；在对待青年马克思与晚年马克思思想的相互关系上，它虽然被指责犯有把两者片面割裂开来的错误，实际上它却在较多的强调两者的一致性。它在国内一直被当做修正主义哲学流派而遭受批判。1968年的布拉格之春以前只是在学术领域展开，如批判它把马克思主义当做唯科学主义哲学，把科学主义与意识形态对立起来，提出马克思主义非意识形态化倾向；批判它的实践人道主义观念，从而把社会

发展的辩证法归结为主客体的辩证法的思想;批判它否定了列宁的反映论。此后,批判进入了新的阶段:标志之一是把学术的批判同政治的批判结合起来,批判它在哲学上是修正主义的,在政治上是反党反社会主义的;标志之二是把国内批判同对国际上修正主义派别的批判结合在一起,认为存在人类学派的观点貌似科学,实际上是从法兰克福学派那里讨来的。

解释学美学(hermeneutic aesthetics) 现代西方美学流派之一。20世纪50~60年代产生于德国,主要代表为伽达默尔。解释学美学是哲学解释学的有机组成部分及其在美学上的运用。解释学发端于古希腊,由希腊神话中为诸神传达消息的信使赫尔墨斯(hermes)而得名。在中世纪,出现为解释圣经经典文献的神学解释学。至近代,施莱尔马赫等人则使解释学摆脱了单纯教义的诠释而成为一门关于理解和解释的一般学说。现代解释学美学的先驱是狄尔泰和海德格尔。在狄尔泰的生命哲学中,解释学被上升为认识论和方法论,艺术被当做“理解人生的器官”。海德格尔把解释学建立在本体论基础上,并从解释学角度研究艺术的存在方式。伽达默尔建立起了完整系统的现代哲学解释学和解释学美学。认为美学是哲学解释学的一个有机组成部分,审美理解属于本体论范围,美学研究应从单纯寻找审美对象原始含义的传统倾向,转到对于审美经验的研究上。认为艺术文本是一种开放性的对象,对其理解和解释是一个无限的过程,主体对艺术文本的解释必定存在合法的偏见。审美理解不是一种复制的态度,而是一种生产性的态度,审美理解包含了一种整体与部分的“解释学的循环”。指出“视界融合”是审美理解的一个关键步骤,对艺术文本应当从效果的历史中去加以理解。解释学美学对欧美各国的美学和文艺理论,特别是接受美学产生了巨大影响。

解释学循环(hermeneutic circle) 解释学用语。指在对文本进行解释时,理解者根据文本细节来理解其整体,又根据文本的整体来理解其细节的不断循环过程。德国施莱尔马赫正式提出这一概念。认为理解的循环运动沿着文本来回移动,在文本被完满理解时才消失。狄尔泰发展了这一概念,认为解释学的循环包括相互依赖的三种关系:单个词与文本整体的循环;作品本身与作者心理状态的循环;作品与它所

属的种类与类型的循环。他并把这种循环扩展到解释活动中理解与经验的关系上。海德格尔认为对未知文本的理解，永远由被理解的前结构所决定，完满的理解不是整体与部分之间循环的消除，而是这种循环得到最充分的实现。林达默尔继承了海德格尔的观点，在其解释学理论中认为理解就是不断地从整体到部分，再从部分到整体的过程。他用这种解释学的循环去说明传统与理解之间的循环关系。认为传统就是从过去传递下来的东西，我们在理解时，一定会受传统的影响去认识事物，而且在认识了事物之后所得到的解释又转变成为以后认识的传统，这种循环是不断存在的，但这不是坏的循环，而是人的认识所必须的。认为启蒙思想家把传统与知识对立起来，认为传统就阻碍人对外界的认识，是一种片面的观点。从解释学来看，传统不是固定不变的，而是通过理解中的选择、批判而不断前进的。传统是人类知识中的一部分，它必然要在理解中起作用，解释学的理解历史性思想就说明这种循环是知识的历史性的表现。伽达默尔还认为理解的这种循环不是一种方法论的循环，而是描述了理解中的一种本体论的结构因素。

进化论（evolutionism） 社会进化论是社会科学历史上最重要的理论之一。19世纪，社会学和人类学的原理被广泛应用于研究人类社会的进化。大多数社会进化论者认为社会进化指的是体现某种定向性或直线性结果的社会变革。而且，一般认为它不仅涉及程度或范围的改变（量变），也包括社会类型的改变或某一附属部分的改变（质变）。关于社会进化的许多理论都关注对社会质变结果的分类和解释。还有一种常见的推测是进化论以社会一定进步阶段的既定结果为前提，否认社会生活中的倒退或个长时间稳定的可能性。但是事实上，大多数进化论提出了赋予历史某种开放特性的富有弹性的分类，也同样把社会的连续和倒退作为应当加以解释的重要社会现象。19世纪下半期，对进化论学说影响较大的有斯宾塞（Herbert Spencer）、摩尔根（Lewus Henry Morgan）、泰勒（Edward Burnett Tylor）和马克思（Karl Marx）及恩格斯（Friedrich Engels）。斯宾塞的进化通则是一种社会是从一种无条理的同质性向有条理的异质性社会进化；摩尔根提出人类社会进化分为野蛮、蒙昧和文明三个阶段；泰勒更加关注于精神和观念层面的进化，尤其是宗教；马克思和恩格斯与前人相

比，向不同方向发展了进化论。包括生产方式进化，提出以生产关系来标识的四种社会类型：原始共产主义、奴隶社会、封建社会和资本主义社会。19世纪90年代，出现了反进化论思潮。人类学界以博厄斯（Franz Boas）为首的历史特殊论对进化论展开了批评。然而，半个世纪之后，许多学者进行了复兴进化论的运动。如柴尔德（V. Gordon Childe）的城市革命，怀特（Leslie White）将人类文化当做整体运动，斯图尔德（Julian Steward）的普遍进化论，萨林斯（Marshall Sahlins）和塞维斯（Elman Service）的政治进化论，及哈里斯（Marvin Harris）提出的人口压力和环境恶化将导致人们去遭受最终的能源耗尽，等等。当代许多学者认为任何类型的进化理论都是缺少信度的。尽管许多社会科学家强烈地批评进化论，在人类学的分支学科考古人类学中，还是普遍接受进化论的。在社会进化研究中的关键问题和争论的中心问题可能是进化所涉及的定向性的程度。近年来，人类学家和持历史观的社会学家都开始怀疑进化理论。另一个社会进化研究基本问题是适应。“进步”也是进化论的一个基本概念，它显然已成为社会进化论历史的基准。

禁忌（taboo） 指与原始宗教观念相联系的对特定的物、人或行为的限制和禁止，普遍存在于原始民族中。这个词源自波利尼西亚，在那里禁忌起着重要的文化作用，但这种观念是普遍的。原始人认为触犯了某些事物或作出某些行为就会遭受危险，甚或危及整个社会，因而禁止接触某些事物或作出某些行为，于是就产生了各种禁忌。通常，禁忌包括不能吃某种食物、不能触及国王或贱民、不能接触尸体和不能与某些人有性关系。“禁忌”这一概念本身具有双重含义，神圣的、崇高的和禁止的、危险的。而违反禁忌，不仅是一种罪行，更是一种亵渎行为。违背禁忌常带来某一特殊的超自然的惩罚或一种普遍的灾难。禁忌常存在于那些有特殊社会地位的人和处在社会边缘的人之中，如统治者、贱民和隐士。处于社会转变时期的人，如新人会者和新做父母的人，常被要求去遵守许多特殊的禁忌。道德、宗教和法的根源皆可追溯到原始禁忌，文化人类学家、历史学家、社会学家和心理学家对这种现象都进行过解释。20世纪初，用心理学观点解释禁忌现象最典型的观点是由德国心理学家冯特（Wilheim Wundt）提出的，他认为，哪里有人类最原始和最持久

的欲望，哪里就会产生禁忌。弗洛伊德（Sigmund Freud）认为冯特的看法不全面，他认为对神灵的恐惧是第二位的，禁忌产生的主要原因是由于每一社会成员的无意识中都有反社会欲望的需要，这些欲望破坏着社会的统一和团结，因而节制是遵守禁忌的基础。禁忌的出现正可以有力地说明无意识中乱伦欲望或俄狄浦斯情结的普遍性。其他人类学家也提出了各自的见解，如弗雷泽（James Frazer）把禁忌视为原始无理性的表现，是一种对原始人想象的对超自然危险的防范；功能主义者认为禁忌存在有其合理性；迪尔凯姆（émile Durkheim）把它视为一种保持神圣与世俗差别的方式；拉德克利夫－布朗（A. R. Radcliffe－Brown）则认为，禁忌是强调一定人和物的社会重要性的一种机制；玛丽·道格拉斯（Mary Douglas）认为，当某些人和物不能纳入所在文化的标准符号分类时，就会成为禁忌。某些流传范围很广的禁忌，也已引起哲学和生物人类学家的兴趣，如社会生物学家一致认为普遍存在的乱伦禁忌是为了避免基因缺陷的生物机制，而弗洛伊德宣称乱伦禁忌是人类社会的奠基石。列维－斯特劳斯（Claude Levi－Strauss）用避免乱伦的规则阐述他所提出的婚姻是交换女人的理论。他认为，原始文化的优先婚配和婚姻禁忌，使妇女产生流动，并伴随礼物的交换，增加了这些社会成员之间的合作。婚姻交换构成社会结构的稳定基础，而产生婚姻交换的前提是乱伦禁忌。

经济人类学（economic anthropology） 经济人类学是研究人类各种社会的经济生活、经济制度及其演化规律的文化人类学分支学科。其开创者为马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski），他在研究了库拉交易圈后认为，西方传统经济学所谓的经济行为的目的－赚钱或获取使用价值的原则，在原始经济中并不存在；原始经济只是其他社会行为，如亲属制度、仪式行为的一种反映；原始社会的人们从事经济活动的目的是维持和完成人际间的社会关系和责任。经济人类学探讨不同社会中的生产、分配和消费过程。生产是开采资源并将其转变为有用物品和行为的过程，这些物品包括：食品、住所、工艺品和从图腾柱到金字塔的象征物。生计方式常被分为采集、狩猎、园艺、农业和工业几种类型。采集阶段人类使用简单的技术和工具。园艺是指对数百种驯服动物的饲养和驯化植物的种植，当时已开始使用铁制工具。农业总体上指农

民的农业，主要种植一种或几种农作物，如大米、小麦和玉米。所有这些经济形态都使用技术和劳动力分工。分配是物品怎样从一个人转移到另一个人的过程。在最近50年，经济人类学主要关注分配而非生产。经济历史学家卡尔·波兰尼（Karl Polaryi）在该领域的影响延续了30年。他认为人类社会存在三种经济类型：互惠性交换、再分配和市场交易。他坚持马林诺夫斯基的观点，认为传统经济学理论并不适用于对原始社会或民族的经济研究。但也有些人类学家认为传统经济学理论可适用于任何社会，并认为这种理论的不完善可用经济学的基本理论为基础来发展或充实。而近来的主题一直是赠礼行为，代表人物是莫斯（Marcel Mauss）和马克思。他们认为所有的人类社会都存在交换，要研究的一个主要问题是如何进行物品和服务的分配。财产权是在从一个人到另一个人的交换中体现出来的，但它只是社会和经济形态的一个方面。社会结构是经济组织的主要伴随物。通过劳动力的分工，社会出现了不同的生产单位和消费单位，财产成为法律上的单位，能成为个人的、家庭的、家族的、村庄的或政党的物品。这样，对一个社会经济的研究不可避免的要求对社会结构方面作清楚的划分。人口与资源的生产和分配的基本形式有很大的关系，与政治结构上的因素也有关联。关于技术、社会组织和人口是否为该系统的推动力一直是激烈争论的问题。一些学者认为不断增长的人口是改变技术的推动力，而技术反过来又允许容纳更多的人口。但他们没解释为什么一些社会特别是采集生计方式不能支持族群活动范围内拥有更多的人口。经济人类学这一领域越来越受重视，1981年4月该学科的国际性机构经济人类学学会成立，并召开了国际性的学术论坛会。

《具体辩证法》（Concrete dialectic）　捷克斯洛伐克著名哲学家，捷克“存在人类学派”的主要代表人物科西克的重要著作。发表于1961年。被译成多种文字，具有国际影响。本书以海德格尔的存在哲学为出发点，对马克思主义作出了全新的解释，提出了一系列引人注目的观点。（1）辩证法是马克思主义的核心。作者强调辩证法在马克思主义中的核心地位。认为马克思主义辩证法是一种本体论。作为本体论的辩证法就是“具体总体性”的辩证法，即“具体辩证法”。在“具体辩证法”中，思维的过程不仅

是将无序混沌的整体转移成清楚明白的概念整体的过程，而且也是整体自身勾画和理解的过程，也就是现实性被再造的过程。（2）马克思主义哲学是一种“实践哲学”。作者认为任何真正的哲学都必须始于人在世界上实际存在的方式，马克思主义哲学作为一种真正的哲学，同样始于人在世界上实际存在的方式。这一存在方式，就是人认识世界改造世界的活动，即实践。马克思主义哲学以实践为起点，是一种实践哲学。（3）马克思主义应摆脱“人类中心主义”倾向。作者认为，马克思主义暗含着一种“人类中心主义”的严重倾向。这一倾向具有极大的危险性，它将促使人类把整个地球变成一个巨大的工厂，并将削弱人类内心深处的冲动。为了清除“人类中心主义”，必须树立一种“宇宙－本体论”，将人看做为一个人类－宇宙的存在，在这种情况下，人类的目的总要超出人类或社会的范围。（4）马克思主义应高度重视哲学和艺术的作用。作者认为马克思主义一旦摆脱了“人类中心主义”的束缚，就会为了理解人类在宇宙中的地位，努力超出人类或社会的范围，去探究自然或宇宙的“绝对总体”。这一探究所借助的恰恰是哲学和艺术。从本质上看，科西克在《具体辩证法》中对马克思主义的改造是一种存在主义的改造，它与其说是一种“新马克思主义”，不如说是一种“新存在主义”。

具体的乌托邦（Concrete Utopia）　德国哲学家布洛赫“希望哲学”的最终理想目标，指一种未来的、以永恒的希望预期的安适自在的完善世界。他认为，正统的社会主义“从乌托邦到科学”走得太快，造成“革命想像的营养不良”，因此有必要“从科学走向乌托邦”，需要更多的想像和主观创造性。他指出，乌托邦不是空想，而是一种没有实现的可能性。人是乌托邦的主体，乌托邦的实现要靠人的努力。哲学的目的不是描绘现状，而是召唤未来，促使一个现在还处在潜在状态的、没有人的首创精神就不能诞生的世界出现。人以各种不同的方式构造了各种各样的乌托邦，整个文明的历史可以说就是一部乌托邦的历史。然而，以前的乌托邦并不希望改变世界，只想从这个世界中得到更多的东西，而在革命的乌托邦里，人们不仅要求有一个比现在更好的世界，而且不允许一个人的快乐以另一个人的不幸和奴役为代价，展现在人们面前的将是一个没有任何邪恶、任何不幸和任何痛苦的天堂国

家。在马克思以前的哲学都离开了未来，把目光固定在过去，满足于回忆过去，解释现在，而不是构想将来。马克思主义与以前时代的种种梦想不同，它既是一种关于未来天国梦想的理论，又是一种可以把梦想变为现实的实践，在此意义上，它是一种积极的具体的乌托邦。其特征在于它不包含有关于未来社会的任何精确预言，而是用积极地、有意识地参加对社会进行革命改造的历史过程来同旧的幻想相对立。在那里，“梦想”与“物质的趋向”达到了一致，希望的主观内容与自然、社会的客观可能性得到了融合。

K

柯拉柯夫斯基（Kolakowski, Leszek, 1927～ ） 当代西方“马克思学”的主要代表。1927年出生于波兰的拉多姆，1949年加入波兰统一工人党，1953年在华沙大学获得博士学位，并成为该校哲学系讲师。50年代初，曾被视为波兰哲学界“红人”、“斯大林主义的主要代表人物之一”，以深刻地批判基督教教会及其哲学，阐述马克思主义关于宗教的观点而闻名，并出任波兰《哲学研究》杂志主编的职务。1955～1957年，主编面向波兰青年知识分子的周刊《为了纯洁》。该周刊致力于批判“新阶级”、党内官僚机构及其粗暴手段，影响较大，后被迫停刊。苏共二十大对斯大林问题的批判以及波兰的波兹南事件，动摇了柯拉柯夫斯基所称的虚假马克思主义信念，致使其学术活动发生了转折，开始把自己的理论旨趣确定为“理智的马克思主义”，强调马克思主义应由过去那种充当包罗万象、至善至美的“大全”体系转变为某种特定的态度、方法和范畴。自此之后，波兰思想界形成了强劲的、“非斯大林化”的人道主义马克思主义思潮，它时高时低，持续了近30年，主要代表为亚当·沙夫和柯拉柯夫斯基。后者那时把波兰照搬苏联模式所带来的弊端归咎于社会主义制度本身，致使当时波兰领导人歌穆尔卡在波兰共产党八届二中全会上指责他“对修正主义向往，赢得了资产阶级报刊和托派报纸的重视”。因而，他被解除了《哲学研究》主编的职务。当时波兰哲学界指责他从“马克思主义人道主义”滑向了“马克思主义修正主义”。从60年代起，他“成了波兰的实际上也是东欧的马克思主义最著名的和最直言不讳的领袖”，直至70年代，苏联及东欧国家把他当做“修正主义代表”加以抨击。1966年，柯拉柯夫斯基因在一次讲演中批评波兰当局，被开除出波兰统一工人党，并被指责为对当局抱有“颠覆性态度”。1968年3月，柯拉柯夫斯基被剥夺了在华沙大学的教职，列入当局整治的名单。70年代中，被允许离开祖国移居英国。自那时起，一直担任牛津大学、芝加哥大学等多所大学的教授或研究员，对马克思主义进行全盘否定和批判，成为西方“马克思学”的代表之一。80年代末，重返祖国，对苏联及东欧社会主义国家解体大做文章，活跃于欧美思想论坛。先后出版30余部论

著、发表大量论文，其中最为著名的是三卷本的《马克思主义的主流－它的产生、发展和瓦解》。在中国出版的有：《柏拉图》、《宗教，如果没有上帝……》、《形而上学的恐怖》和《马克思主义的主流》等。

科莱蒂(Colletti, Lucio 1924～　)

意大利哲学家，新实证主义马克思主义的主要代表人物之一，德拉－沃尔佩最杰出的学生。1924年出生于罗马的一个银行职员家庭。1958年起，相继担任罗马大学讲师、高级讲师和教授，1970年起兼任意大利萨列诺大学历史哲学讲座教授。1950年加入意大利共产党，1964年退党，潜心从事哲学理论研究和著述工作。1957至1962年间担任意大利共产党主要文化刊物《社会》杂志的编辑。科莱蒂遵循德拉－沃尔佩的基本思路，反对黑格尔哲学、推崇康德哲学。认为康德坚持客观世界的独立存在，为马克思主义成为一门揭示资本主义社会运动的客观规律的科学奠定了认识论基础，是马克思主义的真正哲学前辈。科莱蒂认为恩格斯、普列汉诺夫、列宁、卢卡奇以及其他马克思主义者所阐述的辩证唯物主义的“物质辩证法”同马克思的辩证法存在着根本的不同。他把马克思的辩证法归结为科学实验的方法，提出“无矛盾原理”，用“真正的对立”来对抗辩证唯物主义的矛盾观。在政治理论上，科莱蒂把卢梭的著作看做是马克思政治理论的主要源泉。认为马克思和列宁的政治理论直接继承了卢梭对资产阶级代议制国家的批判以及直接民主、人民主权等思想，除了关于国家消亡的经济基础方面的分析之外，他们并没有增添新的内容。关于社会主义革命，科莱蒂认为暴力在本质上是次要的，列宁主张暴力革命，其本意不仅是要砸碎旧的官僚机器，更为重要的是代之以无产阶级民主的新型政权。科莱蒂的主要著作有：《从卢梭到列宁》、《马克思主义与黑格尔》、《逻辑是一门科学》、《政治哲学札记》、《矛盾和对立：马克思主义和辩证法》、《意识形态的终结》等。

科西克(Kosik, Karel 1926～　)

捷克斯洛伐克著名哲学家，捷克“存在人类学派”的主要代表人物之一。1926年出生于布拉格，二战时曾参加抵抗运动。战后在布拉格、列宁格勒和莫斯科完成学业。毕业后至捷克斯洛伐克科学院哲学研究所从事研究工作。1963年任捷克查尔斯大学文学院教授。后任捷克斯洛伐克作家协会主席和《文艺新闻》

周刊编辑。在捷克斯洛伐克共产党第十四次特别代表大会上当选为中央委员。在"布拉格之春"事件后被开除出党，撤销一切职务，著作被查封。70年代后继续从事马克思主义哲学的研究工作。科西克主要以马克思青年时期哲学思想中的人本主义和异化理论为立足点，同时受到存在主义特别是海德格尔哲学思想的深刻影响，认为马克思主义哲学的出发点和对象是"人在世界中的存在"和"人与宇宙的关系"。人本质上是实践的存在，马克思主义哲学本质上是一种实践哲学。实践不是实践的技能，也不是日常的活动，而是人和世界的统一、物质和精神的统一、主观和客观的统一、产品和生产者的统一。直接功利主义和拜物教的实践建构的是"伪具体世界"，即异化世界。具体辩证法的宗旨则是激励人以革命的和批判的实践摧毁伪具体性的世界，建构以"具体的总体"为特征的人的世界。科西克的主要著作为：《具体辩证法》、《捷克激进民主主义》、《新马克思主义：现代激进主义的含义》。

《科学和辩证法》（Science and dialectic） 萨特在巴黎举行的哲学讨论会上的发言，成书于1961年，也是一部存在主义的马克思主义的代表作。萨特在发言中纲领性地阐述了自己的辩证法理论，从三个不同的角度展开了他否定自然辩证法的论证：（1）通过驳斥有些人确认自然辩证法的理由，来说明自然辩证法不可能存在。①有些人坚持知识统一性的认识论原理，即知识应该是统一的，来论证自然辩证法存在的合理性。萨特驳斥它把某一领域中认识到的原则类比地引申到其他领域中去，并抹杀了社会现象和自然现象的区别，他强调不存在适合于一切领域的普遍规律。②有些人认为，反映自然现象的具体自然科学是一些辩证的知识，因此，自然科学的对象也是辩证的。萨特强调，自然科学是人对自然的认识，而人对自然的认识只是人的构造，即使它是辩证的，它也只能证明人的理性是辩证的，而不能证明自然本身是辩证的。马克思认为，自然绝非作为物自体而存在的，自然是在人的社会实践中被认识的，在这里存在的辩证关系不存在于自然本身，而是存在于人对自然的认识之中。（2）通过正面论证辩证法与自然的性质，来说明自然辩证法不可能存在。辩证的规律就是社会被我们自己总体化和我们自己被社会总体化。决定自然界是否具有辩证法

的关键在于自然界是否具有总体化运动；萨特为此考察了自然界的性质，强调了自然界不存在总体化过程，只是一个静态综合。（3）通过分析揭示自然辩证法的存在所必然带来的不良后果来说明自然辩证法不可能存在。①自然界是一些没有历史的结构，它的规律性只是外在的表现，辩证法的易懂性、明晰性和自明性等可理解性在自然中消失了。②肯定自然辩证法的存在就会妨碍人的主观性和人的自由性的张显。③信奉自然辩证法，就是用一种普遍而非常严密的规律来代替上帝创造论，即根据物质来创造出我们能遇到的一切形式，这种唯物主义的尝试恰恰就是一种新的神学。可见，萨特否定自然辩证法的根本出发点还是存在主义。

克里斯蒂（Christie，Dame Agatha 1890～1976）　英国女侦探小说家，剧作家，黄金时代最有代表性的作家之一。生于德文郡，由母亲培养长大，未受过正式教育。她从事创作50年，写了近70部长篇侦探小说，此外，还发表过侦探剧诗集等作品。克里斯蒂在其处女作《斯泰尔斯的神秘案件》（1920）中，塑造了一个比利时籍的侦探居尔·波洛，这是继福尔摩斯之后，侦探小说史上最有影响的艺术形象。这一人物形象曾在她的25部长篇及短篇小说中出现，最后在《幕》中死去。她塑造的另一个侦探是老处女麦波尔小姐，最先见于《教区牧师住宅凶杀案》（1980）中。克里斯蒂的第一部成名作品是《罗杰·艾克罗伊德凶杀案》（1926），此后有75部长篇小说被列入畅销书之列。剧本《捕鼠器》（1952）在伦敦大使剧院上演达21年，创下在一个剧院连续上演时间最长的世界纪录。此外，她所创作并被编成影片的还有《为检察官作证》（成书于1953年，1958年改编成影片），《东方快车谋杀案》（成书于1943年，1974年改编成影片），《尼罗河惨案》（成书于1937年，1978年改编成影片）。她也写过一些非侦探性小说。如：《自传》（1977）于逝世后出版。克里斯蒂的作品以构思精巧，情节曲折，引人入胜著称，她善于利用扑朔迷离的背景，充满疑窦的人物，创造种种假象，然后通过逻辑推理得出出人意料的结局。她的作品被译成一百多种文字出版。

库恩（Kuhn，Thomas．S 1922～1996）　当代美国著名的科学哲学家和科学史家。1943年毕业于哈佛大学，1949年获理论物理博士学位。

曾在普林斯顿大学指导科学史和科学哲学的研究，后为麻省理工学院科学技术与发展课程的主任教授。1962年，库恩发表了《科学革命的结构》一书，在西方学术界引起轰动，并创了科学哲学的历史主义学派。其他著作还有：《哥白尼的革命：西方思想发展中的行星天文学》(1957)、《必要的张力》(1977)等。主要观点是：(1)范式与科学的共同体：库恩所说的范式一方面是指导某一科学家集团所具有的共同信念。这种信念起着现世界的原则的作用，它决定着科学家把科学对象看成什么，也决定着科学家对对象做怎样的描述和解释。范式的更替也就意味着这种共同信念的改变。另一方面，范式用来指在科学活动中为某一科学研究传统提供了模型的被公认的一套范例，它规定了一定时期中这门科学的发展道路和科学家的工作方式。库恩认为，有无范式的存在是区分科学与非科学的标志。科学共同体是与范式紧密相连的一个概念。正是由于有共同的范式，科学共同体才得以组成。在库恩那里，科学共同体就是指在共同范式下组成的科学家集团。这一科学家集团受过大体相同的教育和训练，在一定范式的指导下，有共同的探索目标和评判标准。科学知识实质上是科学共同体的产物，科学共同体推动科学事业的进步。(2)科学发展模式：库恩认为科学发展共同体是在一定范式指导下进行活动的结果，它不是知识的简单堆垒，而是范式的不断更替。由此，他把科学史描述成一个从前科学时－常规科学时期－反常和危机时期－科学革命时期－新的常规科学时期的动态发展模式。在前科学时期存在着不同的学派，其间众说纷纭，各执己见，经过一番竞争选择之后，使得某一理论被普遍接受，由此进入常规时期。这一时期，科学研究在一定范式指导下，呈现累积式前进，而只有当范式不足以应付越来越多的问题的挑战时，这个常规的发展才会中断，科学也因此陷入危机，直至最后，通过科学斗争，以新的范式代替旧的范式。科学到此完成了一发展周期，又迎来了新的常规科学时期。(3)发散式思维与收敛式思维：库恩认为人的思维形式一般可分为发散式思维和收敛式思维。发散式思维使人们不断地打破旧的传统，开辟新的发展方向，科学需要这种思维形式，以便及时发现新的范式来取代旧的范式，从而实现科学进步。但要保证科学的稳定发展，又必须维持常规研究中的传统方法与信念，正是收敛式思

维使其得以可能，也正因此，收敛式思维同样是科学进步所不可缺少的，这两种思维形式相互作用，相互补充，在不可避免的矛盾中形成必要张力，为科学研究更好地进行提供必要的条件。（4）科学进步的标准问题：在库恩看来，科学范式作为科学共同体的共有信念，它的发现和选择没有逻辑的根据，新旧范式的更替只是一种世界观的演变或类似于心理学上的格式塔转移。不同范式在逻辑上是不可行的，因此在范式之间不存在评判谁优谁劣的标准。科学理论的选择与科学进步的标准只能是因科学共同体而异。库恩在其后的著作中提出以范式的解疑能力作为科学进步的客观标准，但并未真正解决这一问题。

库拉圈（kula） 库拉的概念是马林诺夫斯基根据在澳洲的田野研究材料的基础上发展出来的一个重要概念。在《西太平洋的航海商》（又译《南海舡人》）（Argonauts of the Western Pacific）这部人类学细致的田野工作的开创性著作中，他讲述了一种名为库拉圈的交换仪式在当地人的经济生活中的意义。库拉就是一种诸部落间广泛交换的形式。在一个固定的区域内有这两种物品不断地朝着相反的方向进行。其一是红色贝壳做的叫做索巫拉伐（soulava）的长项链，它不断地朝着顺时针的方向移动。另一种白色贝壳做的叫做姆瓦利（mwali）的臂镯，则朝着相反的方向移动。这两种东西各朝各的方向行进，途中彼此相遇时，常被拿来交换。库拉宝物的每次移动，每次交易的各个细节，都受到一套传统规则和习俗的规制而遵行固定的方式，有些库拉行事还伴随着精致的巫术仪式和公共仪礼。而库拉交易的基本规则有这样几点：（1）两个人一旦进入库拉，就永远在库拉中。（2）没有哪个人能够长期保有哪件东西。（3）个人因拥有宝物而产生的名望，才是他们的价值之源。（4）人们拥有的目的在于付出。（5）身份越高的人，义务也越大。（6）权势的主要表征就是富有，而富有的表征就是慷慨。库拉仪式中我们看到了一种跟经济有关的活动，它并不是一种偷偷摸摸的、碰运气的交换，而是植根于神话之中，既有传统法律支持，又笼罩在巫术祭仪之下的。他的一切主要交易都是公开的、仪礼性的，并且是根据一定的规则来进行的。至于这种交易的经济机制，则基于一种特殊明确的信用制度，它蕴涵了高度的互信和商业荣誉，而伴随库拉主体的附属性的次级交易亦然。库拉

仪式隐含着一种互惠逻辑。这一逻辑的一个基本交换原则就在于，赠与礼仪性的礼物以后，时间不论长短，总要报以等值的答礼。但与此同时，在交易的时候，双方又不能够对两样东西是否等值加以讨论，更不能够讨价还价或者是斤斤计较。而且答礼等值与否，那是要靠给的人来决定，绝不能够用任何的手段来加以强迫。当然如果说作为答礼的东西跟赠品不相等值，接受者便会很是失望，也很生气。但是并没有什么可以补救的方法，他既不能够强迫库拉伙伴做什么，也不能够完全地单方面地终止交易。应该强调的是，在马林诺夫斯基的眼中，原始人并非没有财产的观念，他们对于财富的拥有与现代人一样的强烈，他们的习俗中有这样的观念，那就是拥有即是伟人，财富既是社会等级的附属品，同时也是个人德行的象征。因而地位和责任是相匹配的，可以说地位高而责任也重，这就是统治土人社会的最高的行为规范。

夸富宴（potlatch） 由美国人类学家博厄斯（Franz Boas）最初给以细致描述，后来经由本尼迪科特（Ruth Benedict）再度解释的夸克特人的夸富宴仪式，一般都被后来的人类学家看成是一种再分配的经济制度。这种仪式比较明显地分布在美国西北海岸的印第安土著人中间，特别是包括特灵伊特（Tlingit）、撒利诗（Salish）和夸克特（Kwakiutl）这三个社群。这种制度现在还会在一些社群中看到，但许多社群对于夸富宴的理解只存在于记忆中了。在切努克人的语言中，“夸富宴”（potlatch）这个词可以翻译成“散尽”（give - away）这类的意思。在一次夸富宴的仪式中，地方上的首领会以看似非常浪费的方式，把他们所拥有的大量的物品和财产都拿出来分掉。在为当地人准备的各个阶段的人生礼仪中，每个家庭都要举行这类的大大小小的夸富宴，在举行这类宴席之前，他们都要尽力搜集食品和有价值的东西，如鱼、动物的毛皮之类，这些东西都会送给地方上的首领。在这类的宴席上，首领往往要比普通人拿出更多更好的东西来与和他竞争夸富的人争相散尽他们的财物。他们拿出和挥霍的礼物越多，他们在当地人心目中的地位也就越高。本尼迪克特从文化与人格的角度着眼，把这种“千金散尽”的夸富宴行为看做是一种“妄想自大狂人格”的结果。其他的人类学家则是从再分配交换过程（a redistributional exchange process）的角

度来分析夸富宴仪式，他们认为，夸富宴是把一个地区过剩的物品重新分配给了需要这些物品的其他村社的人。哈里斯（Marvin Harris）则认为，在一个缺乏统治阶级的社会中，夸富宴的制度确保了物品的生产和分配的持续。通过精心准备的夸富宴宴席以及奢侈性的消费，这些首领在人们的心目中变成了他们的食物与安全的提供者的形象。首领之间的竞争消费，使得这一社区中的所有人都会受益，这种带有竞争意味的宴席促进了人们进一步努力工作和积累财富。而另一种很直接的解释是把慷慨的馈赠看成是获取尊敬的动机。一个人举办一次夸富宴很显然会带给他一定的声望，这种声望是与慷慨的程度成正比的。这样的一种关系成为了有着夸富偏好的土著人的文化逻辑，即使有外来的因素影响，也不大容易改变。一个有比较意思的例子就是夸克特人的近代史。随着19世纪西方资本主义在全球的扩张，夸可特人也开始与西方人进行贸易。随着贸易的发展，夸克特人的财富逐渐积累起来。但与此同时，人口也因为由西方人所传播的一种不知原因的疾病而在大幅度减少，这些死者中间有许多就是原来发起夸富宴的人。后来只好决定社群里的每一个人都有权利发起夸富宴，一时间大家纷纷举办夸富宴，在夸富宴上慷慨地耗费自己的财产。因而即使随着贸易的增长，夸可特人仍是尽力地把积攒起来的财富和物品耗费掉以换取一种社会声望。在一定意义上也可以把夸富宴的制度看成是一种不同于生产经济的耗费经济，通过耗费，人们有机会重新反省人之所以为人的另一种可能性，在这一点上，中国古代管子所写的《侈靡篇》跟法国哲学家巴塔耶（Bataile）所提到的耗费逻辑有着异曲同工之处。

跨文化比较（cross－culture comparison） 这是人类学中文化进化论者广泛使用的方法，运用传统的历史资料和第一手的民族志材料来提出和证明他们的理论观点。英国人类学之父泰勒(E. Tylor)率先建立起这种解释社会文化现象的方法论。他收集了世界上350个不同社会的资料，应用统计学的手段来决定社会制度中的某些关系(如亲属关系和婚姻模式)的重复出现，说明了文化进化是沿着有规律的遵循法则之道路发展的。他还总结性地提出，曾经存在过一种文化的“母系”阶段，随后经过一个转换的混合阶段进化到“父系”类型。在此项研究中，其在统计学术语方面分析的单位或变项是文化特

质。除了泰勒将比较法用于文化进化的研究之外，这种方法也可用于检验各种假说，这些假说试图解释文化中包含的普遍规律。在世界范围内进行跨文化的比较，遇到的难题包括界定或分离变项（特质），和完整地阐明统计结果的问题。有人类学家在批评泰勒的模式时提出的问题一直以来都在困扰着这种比较研究。其困难在于，在收集或比较文化特质时，什么才可以当做独立的或者具有代表性的作为标准的单元或组元呢？无法完整地给用以比较的特质下定义，这是关系到给"文化"或文化区域下定义的全局问题，因而也将使人们对于下一步的统计分析的有效性产生怀疑。在人类学领域对跨文化比较作出很大贡献的默多克（Murdock）等人类学家也被这一问题所困扰，即如何判断什么样的东西才能作为分析的组元，这种判断不可能是别的、而只能是印象主义之类的问题。对可能会偶然出现的相互关系之估计，在统计学方法中是一个基本的要素；这种估计在分析标准组元和相似组元的关系时，也引起了一系列的问题；相似组元在有共同的遗传、发明和传播的情况下是可能出现的。运用计算机来进行比较复杂的分析时可以处理更多的资料组，这样一来可以探索地域之间的相互关系之模式和文化特质功能上的内部关联，以及发明和传播的问题。然而，这种只是考虑一群想像的特质而不考虑特质的历史背景的比较方法使它的解释价值受到了局限：它只是给我们一些在各种变项之中的、没有时间性的相互关系，而无法说明它们的历史发展。某些假象是关于文化的共同性，或功能性特征的规律性重复的；人们常用世界范围内的跨文化比较来检验这些假说。但我们要注意的是，统计学相互关系中得来的因果性推论可能是有问题的，这样的资料可以作为一种因果假说的依据，但无法用做证据。这是因为某些假设在进行分析之前就被当做模式，这些假说就预先决定了将要用做研究的各种变量。博厄斯提出的连续性区域跨文化分析是对跨文化比较方法的重要贡献。它是博氏对北美印第安群体在连续性区域内的范例进行神话学的比较研究之后所创立的。这种分析范例的形式，在特定的区域内取得材料，能够使分析控制在地理学、语言学和环境的各种关系里面。克鲁伯及其弟子们在进行这种研究时则是把社会作为分析的组元，比较文化特质的发明以便分成"文化的相似矩阵"加以辨识。这种研究也有局限性，因为研究者建立模式时也有某些先入为主之见，而且遇到从共时性资料中作

出历时性推论的难题与困境。然而，这种研究在控制语言、环境和标准组元之间的其他关系方面有较大的可能性，使这种具争议的研究方法比起世界范围内的跨文化考察更为容易实施。也有人类学家把这两种统计分析结合起来应用，由此使跨文化比较获得进一步的发展与提升。一是把文化特质当做分析的组元，二是将社会或“部落”群体当做分析的组元。默多克的《民族志地图册》由此又有了再分析的意义，可以用归纳法推导出文化区域体系，或是通过这种更讲究统计技术的复杂方法推出文化的“各组层位”来。在类似的研究中，现在已经应用了不少新的统计学方法，去分析跨文化基础上的语言与文化的关系，并对有关文化与环境因素之间的关系之各种假说作出评价。人类学家不仅要进一步完善统计学的方法，而且要进行广泛的民族志研究以便建立假说，然后再用统计学方法去检验之。二者相辅相成，使得传统人类学的跨文化比较不断焕发新的生命力和取得新的研究成效。

跨文化研究（cross - culture study） 跨文化研究是两个或更多的社会间的比较，也称泛文化比较。狭义上，跨文化分析是一个“全面文化”的方法－包括10个或更多的世界范围社会的系统比较。系统的跨文化研究在其他学科也很重要，如技术、政治科学和人口统计学。希罗多德（Herodotus）可能是所知最早的跨文化研究者，他在《历史》中比较和分析了许多希腊世界里的文化。19世纪，跨文化比较开始被进化论用来排列社会阶段，如摩尔根在其著作《古代社会》所做的那样。但这种比较是依据偶然的选择，而非样本，结论不能被统计意义上更广泛的理论所验证。泰勒（Edward B. Tylor）在对居所和礼仪与其他社会特征进行比较时，第一次做了真正的跨文化比较。高尔顿（Francis Galton）对此表示质疑，他认为，分布广泛的跨文化样本单位之间的相关关系可能反映功能关系，也可能是文化的传播和继承关系。共享历史的社会可能存在历史渊源关系，因而不能比较。这个争论后来成为著名的“高尔顿氏问题”，导致系统的跨文化比较研究消失了大半个世纪。直至默多克（George P. Murdock）恢复这项工作。从70年代起，研究者更多地使用精密的统计方法来控制“高尔顿氏问题”以及宗教多样性和群体意义等问题。跨文化分析使用连续区域的和世界范围的两种样本。前者对存在语言学联系的社会进行区域性的可比较研究，

重点探讨跨单一地区的传播过程，如北美印第安人的研究。后者对社会的研究通过利用世界范围的全面文化样本，寻求排除语言、历史上的联系，来表明它们彼此是独立的。两种方法都是有效的。大多数跨文化研究依靠二手材料。一个重要的来源是人类关系区域档案（HRAF）。人类关系区域档案是非赢利性的，是国际性的学院、大学和研究机构的合作。默多克指导的“跨文化调查”，始于20世纪30年代，1949年形成人类关系区域档案，并在耶鲁大学校园里落户。这是一个数据库，是对大约350个世界范围的人类社会的民族志记录的系统化收集。人类关系区域档案缩微胶片包含了这些社会相关民族志资料的全部文本。另外，它根据默多克所编写的《文化资料大纲》规则编排，使得研究者能在700多个不同主题里迅速定位信息。这样，人类关系区域档案已经成为跨文化资料的便利来源。世界上超过300家研究机构有全部或部分的人类关系区域档案，计算机化更加拓展了它的用途。一些研究者用田野工作来进行共时性比较研究，即一组研究者用相同的或相近的方法集中关注于一组共同问题，其中最著名的是怀廷夫妇（John and Beatrice Whiting）的六文化研究，即对抚养儿童的相似性和差异性所做的研究。如果不能做共同研究，在各自独立的项目里，使用一致的方法论收集的数据并用单一的标准化的规则系统也能够进行比较研究。

L

拉康（Lacan，Jacques 1901－1981） 法国哲学家、精神分析学家，结构主义主要代表之一。曾在巴黎高等师范学校学习哲学，在巴黎大学学习精神分析学，后从事精神分析的教学与医疗工作。不满于美国学者的精神分析理论而脱离国际精神分析学协会，另组由他领导的精神分析学团体，按照自己的理论，举办训练班。主张对奥地利的S. 弗洛伊德的著作进行“重新解释”，以便回到弗洛伊德的观点。提出“镜像阶段”理论，认为镜像阶段的识别活动具有一种识别作用，知道主体与外界接触时所认识到的形象只是客体的一种变形，是想像中的形象，由此引申出关于个性或人格的想像界、象征界、现实界三个层次的学说。认为想像界是通过镜像阶段把有意识的无意识的、知道的、想像到的都记录下来，形成世界图像；象征界是一种符号性的东西，其各种因素相互联系，形成一种知识系统；现实界由想像界的东西与象征界的东西结合而成，因而现实也是观念性的东西，只是一种现象，而非客观事物的正确反映，客观事物是一种“未知数”。认为无意识也有语言的结构，有主体与他者的对话，其本身也是一种结构，只是在表现出来时经过了移位和压缩，人们可以通过其表现而考察内在的无意识结构，考察其中包含的各种关系。拉康对弗洛伊德的理论的解释与改造，削弱了弗洛伊德的性中心论与神秘主义色彩，力图从人对外部世界认识角度来说明意识形态。主要著作有：《拉康文集》（1966）、《精神分析的四个基本概念》（1973）等。

赖希（Reich，Wilhelm，1897－1957） 奥地利精神病学家和社会批评家，弗洛伊德主义的马克思主义的创始人，“性革命”理论的奠基者，“生命能”的发现者。1897年出生于奥地利的德意志－乌克兰人居住区。1918年考入维也纳大学医学系，成为弗洛伊德的得意门生。1920年加入维也纳精神分析学会。1922年获得医学博士学位。之后致力于精神分析运动，在维也纳创办“精神分析疗法研究班”，赢得了“最优秀的治疗专家”的声誉。1927年加入奥地利社会民主党并与其他激进的精神分析学家一起成立了“社会主义性卫生和性科学研究学会”，试图把社会主义政治和精神分析疗法融合

起来，同时建立社会主义性卫生诊所，希望通过这些机构，把完成政治革命、社会革命的任务同完成心理革命、性革命的任务综合在一起。1930年移居德国，并加入德国共产党。在德国建立了更多的社会主义性卫生诊所。德国共产党指责他过多地强调性的观点是非马克思主义的，1933年将其开除出党。此后，由于其见解同弗洛伊德正统派的观点发生矛盾也被国际精神分析学会开除。1957年死于美国。赖希力图将弗洛伊德的精神分析学说和马克思主义"综合"起来，以创建一种新的理论－弗洛伊德主义的马克思主义。在其理论体系中，影响最为深远的是他的性格结构理论。这一理论认为，性格结构是由三个独立发挥作用的层次构成的统一整体，但它们不再是弗洛伊德理论中的"本我"、"自我"和"超我"，而是表层、中间层和深层。表层即"社会合作层"，又称为"性格的上层建构"，它的宗旨在于控制人的本能冲动。中间层即"反社会层"，它由各种原始的、粗野的和毁灭性的冲动组成，相当于弗洛伊德那里的"无意识"和"本能"。赖希认为，只有当健康的本能冲动受到压抑时，才会形成这一中间层。深层即"生物的核心层"。它有两种本能冲动形成，一是性欲冲动；二是自然的社会性冲动。它们本身并没有破坏性的成分，而是充满了善和爱。人的那些处于中间层的破坏性冲动仅是本能被压抑的衍生物。作者认为，他的"性格结构"理论可以去"补充"马克思主义意识形态学说的缺陷，从而可以正确说明意识的相对独立性以及经济发展过程是怎样转化为意识的这一难题。由于"性格结构"理论是在批判继承弗洛伊德精神分析理论的基础上形成的，所以用这一理论去"补充"马克思主义，就是弗洛伊德主义和马克思主义的"综合"。赖希的主要著作有：《辩证唯物主义和精神分析》、《性格分析》、《性革命》、《法西斯主义的大众心理学》、《性道德的突破》、《什么是阶级意识》、《青年人的性斗争》等。

李登 (Lytton, David 1927～) 南非英语小说家。生于南非。1949年移居英国。当过演员、戏剧教师等。1957年后为自由撰稿作家。作品多反映南非"白人区"的生活，描写资产阶级的寡廉鲜耻及非洲人不断增长的反对种族主义情绪。主要长篇小说有：《可恶的白人》(1960)、《天国中的人》(1962)、《春天到后青草长》(1964)、《笼子里的

自由》(1966)及短篇小说集《爱的故事》(1969)等。

理解与解释(Understanding and Interpretation) 释义学的一对概念。释义学主张的针对文本而进行的中心工作。对这对概念的关系有不同的阐述。古典释义学家把理解置于首要地位,如德国狄尔泰把理解看做人以心灵力量的整体去认识自己及自己所创造的精神世界的能力。释义学理论家着重研究解释理论,意大利的E. 贝蒂把解释看做一个过程,其目的和结果是理解,解释的任务在于使某物得到理解。赫希(E. Hirsch)认为理解在于原原本本地构造文本的意义,而解释则是解释者对文本的意义所作的阐释,掺杂有解释者附加的成分。哲学释义学家的观点各有特色。德国海德格尔强调理解的地位,认为理解是此在的存在方式,是此在的构成因素,是解释的基础和根据。解释并非要对被理解的对象有所认识,而是把理解中所筹划的东西整理出来。伽达默尔也强调理解的地位,认为理解、解释和应用都是理解过程中的成分,理解同时也是解释和应用,理解是人生的进行过程,理解、解释和应用不过是其中的不同时刻。法国利科则主张把理解、解释和说明这三者联系起来考察,强调解释概念,认为解释是一个包括理解和说明在内的过程,理解和说明是这个统一过程的两个阶段,前一阶段是从理解走向说明,后一阶段是从说明走向领悟。

《理论与实践》(Theory and practice) 哈贝马斯的著作,于1963年出版。该书共收集11篇论文,此外,还有前言、后记,一篇题为"围绕马克思和马克思主义所进行的哲学讨论的文献报告"的附录和一篇人名索引。在书中,作者从历史的角度描述了理论与实践的关系的演变,概述了这样三个时期:(1)以亚里士多德的理论为代表的古典时期。理论(即政治学)涉及的是人的行为,即实践领域,理论即是实践哲学;(2)以社会哲学为代表的近代时期。理论(即社会哲学)不再与实践具有本质的联系,充其量只能通过技术的劝告对合同的行为进行指导;(3)以实证主义为代表的现代时期,这时理论与实践的关系出现转折,在实证主义框架内,用预测的潜力和适合于经验科学的术语来假设理论和实践的关系。上述三个时期都没有实现理论与实践的统一。但是作为一种批判理论的马克思主义,介于哲学与科学之间,

却体现了理论与实践的统一。但是当马克思主义一旦失去批判理论的特征，就不再与实践结合在一起了。而当代马克思主义者特别是斯大林把马克思主义作为一种纯理论、纯科学加以接受，因而经他们整理过的马克思主义成了越来越不能说明实际问题的“教义”。哈贝马斯强调法兰克福学派的批判的社会理论与其他形态的理论的区别就在于批判理论是以实践为自己的宗旨的。批判理论阐明人类的历史进行自我反思的客观可能条件，并且指出，凡接受这种理论的人，都能借助这种理论而意识到自己在历史进程中的潜在的解放作用。由于理论对其产生、接受和应用的关系进行反思，因此它是所分析的社会关系的一种必要的接触剂。这部著作包含了日后哈贝马斯全部哲学问题的雏形。

《理性与革命－黑格尔和社会理论的兴起》（Reason and Revolution－Hegel and the rise of Social Theory）是马尔库塞的一部学术著作，初版于牛津大学出版社。这部著作是马尔库塞早期思想发展的一个重要里程碑，标志着他开始综合黑格尔和马克思的思想，为他以及法兰克福学派的社会批判理论寻找哲学基础。马尔库塞在这部著作中论证了黑格尔的理性主义的革命性，重新解释了马克思主义与黑格尔主义的关系，批判了实证主义哲学用自然科学代替辩证法的错误，强调马克思主义理论的批判功能。马尔库塞认为，彻底的矛盾精神是辩证法的最重要的组成部分，“否定”具有本体论意义，它就是事物的本质。哲学的重要功能就是对社会现实存在的批判，即否定性，而这正是黑格尔哲学区别于实证主义哲学的基本精神。马尔库塞把这种精神贯彻到马克思的思想中去，提出了一种黑格尔主义的马克思主义理论。法兰克福学派的“否定的辩证法”理论在此书中已见到雏形，后来在阿多尔诺（Adorno，Theoder 1903～1969）的《否定的辩证法》一书中发展完善。此外，马尔库塞还认为，马克思的人道主义理想是以黑格尔的“异化”学说为依据的；无产阶级革命的目的是把个人从异化状态中解放出来，从而使人类获得“绝对自由”。全书分为三大部分：（1）“黑格尔的哲学基础”。通过对黑格尔哲学体系全面系统的评述，证明黑格尔哲学的理性主义和否定辩证法的革命性和进步性。马尔库塞认为理性是黑格尔哲学的基础，人类社会的历史是理性思维的产物。理性主宰现实，理性能够实现自由，自由又依赖于主

体的解放。理性始终作为一种内在的驱动力，驱使主体投入实践行动，按理性的要求去改造现实，这种主体改造现实的实践活动就是革命。马尔库塞把黑格尔哲学归结为否定的哲学，认为理性与革命是黑格尔哲学的基本精神。揭露法西斯主义理论家对黑格尔哲学的歪曲和利用，为黑格尔哲学正名。指出黑格尔哲学乃是法国大革命的理论总结，它在当时的继承人绝不是纳粹主义，而是马克思主义。(2)“社会理论的兴起”。重新解释黑格尔哲学与马克思主义的关系，认为马克思继承了黑格尔的理性主义，他的辩证社会理论的基础就是黑格尔的理性主义，而从黑格尔到马克思的转变就是从哲学理论向社会理论的转变。这种黑格尔化的马克思主义始于卢卡奇的《历史与阶级意识》。马尔库塞沿着这一思路解释马克思主义，认为马克思还继承了黑格尔的异化劳动理论，并在批判费尔巴哈的有关理论中，提出人的本质在于“自由自觉的活动－劳动”，并以人的本质是否得到真正的实现为标准，批判资本主义社会。同时，马尔库塞认为马克思在如下方面与黑格尔进行了决裂：抛弃了黑格尔把自由与幸福分离开来的观点；抛弃了黑格尔的辩证法具有普遍性的观点，把辩证法限制在社会历史领域；抛弃了黑格尔关于人类社会发展是受不可抗拒的必然规律支配的观点，并且对以实证主义为代表的庸俗社会学进行了批判。(3)“黑格尔主义的结局”。通过对实证主义和庸俗社会学的批判，揭露了第二国际修正主义的理论根源，以及他们对于黑格尔哲学、马克思主义及二者关系的误解。马尔库塞认为传统马克思主义关于黑格尔哲学和马克思主义的关系的观点主要有三个错误：①把黑格尔哲学仅仅视为马克思主义的理论来源之一，而不是直接的、主要的理论来源；②夸大两者之间的差别，忽视两者之间的同一性；③把二者之间的同一性只理解为“马克思主义吸收了黑格尔辩证法思想的合理内核”，而把二者之间的差别只说成“马克思主义剥掉了黑格尔哲学唯心主义外壳”，这是一种简单化和曲解。马尔库塞以实证主义的开山鼻祖孔德的社会学为例，批判实证主义只是消极地解释、适应现存社会，其本质是保守的，而社会批判理论的否定哲学则是从理性中获得批判否定的力量，从而塑造一个美好公正的新社会。

《历史理论》（A theory of history）匈牙利哲学家赫勒的重要著作，1982

年出版。本书对当前不同学者所共同关心的历史问题进行了系统的论述。全书分历史性、历史编纂学、历史哲学及一种历史理论四部分。在书中，作者主要讨论了以下几个问题：（1）历史性。人就是历史性，人就是时间和空间。历史性的首要问题是“我们从哪里来？我们是什么？我们往哪里去”？对这一问题的解答就构成了“历史意识”，不同的时代有不同的历史意识。（2）历史意识发展的六个阶段：神话、作为前历史的历史意识、宇宙神话、独特历史的意识、世界历史的意识、对反省的一般性的意识。（3）论述了历史理论中的现在、过去和将来及“刚才”、“此刻”、“当下存在”、“共时性”等基本概念，并探讨了日常的历史意识。（4）作为真正的知识的历史编纂学，是“应用理论”、“较高的理论”和“价值理论”的综合，并对历史性中的道德判断问题、历史编纂学研究中的价值的二律背反、具体标准、理论原则等进行了具体的说明。（5）历史哲学。历史哲学的中心范畴是一个大写“H”的历史。所有人类特殊的历史都屈从于它，被理解为一种受到普遍法则支配的变化的总趋势。作者对历史哲学的基本特征、进步概念、普遍法则、乌托邦、历史哲学中的整体主义和个体主义、历史哲学和社会主义观念的关系等进行了具体的阐述。最后提出任何社会主义的历史理论都必须把人类学的激进主义和政治的现实主义结合起来。在本书中，作者主要从“日常生活”的角度，以“激进主义”的立场“修正”马克思主义的历史哲学，“重建历史理论”，提出了一些新的观点。

《历史研究》（history investigation）英国著名史学家汤因比最重要的著作，计12卷。1934年出版直到1961年出齐。该书内容庞杂，卷帙浩繁。为便于一般读者阅读，美国学者索麦维尔于1946年将1～6卷编成删节本上卷出版。因原著第11卷是地图、地名汇编；第12卷是汤因比对历年批评意见的答辩，故没收入。1972年，又出版了合为一卷的删节本，使该书广为流传。在这部巨著中，汤因比通过对近6000年人类历史的探讨，揭示诸种文明形态的起源、成长、衰落以至解体的一般规律，提出一套历史哲学，建立起他的历史理论体系。他认为其历史哲学的主要内容是：历史研究的最小的、可以理解的单位是文明和社会，而不是一个一个的民族国家；所有的文明在哲学的意义上都是平行的、同时代的。这些理论的实质是论证

资本主义文明的永恒性，否认历史的前进运动。《历史研究》问世后在西方史学界引起强烈反映。褒者认为该著作开辟了历史研究的新道路，是20世纪精神史上最重要的事件之一；贬者认为书中提出的理论体系是杂乱无章的，是建筑在沙滩上的。但无论褒者贬者都认为该著作提出了一些令人深省的问题。通过对这些问题的探讨对史学发展是有益的。

《历史与阶级意识》（History and classical consciousness） 卢卡奇的主要著作。1923年出版。本书收集了作者1919年～1922年间写的8篇论文，副标题是“关于马克思主义辩证法的研究”。主要内容有：（1）历史是马克思哲学的本体论基础。马克思主义的辩证法是一种用来分析“历史”和“阶级意识”的方法，被限定在历史和社会范围内，并且辩证法不是从外面注人到历史本身中的，也不是像黑格尔那样依靠历史解释出来的，而是起源于历史，通过逻辑证明，在发展的特定阶段中被认识的。只有历史辩证法，没有自然辩证法，自然也是一个社会范畴。（2）批判物化（异化）。作者早于马克思1844年手稿的发现论述了物化（异化）问题。在资本主义制度下，人的异化是他存在的本质特征，不仅是外在客观世界的根本特征，也是人的内在世界的根本特征。（3）总体性范畴。他认为总体性范畴是马克思从黑格尔那里继承并改造成马克思主义辩证法的实质，总体性范畴的首要性在于它在科学中是革命原则的支撑者。总体性范畴不仅决定着认识的客体，也决定着认识的主体。由此推出主体－客体同一原则。黑格尔在历史之外，即绝对精神中去寻找同一的主体－客体，马克思则在历史内部找到了同一的主体－客体：只要无产阶级有了自我意识，有了阶级意识，它就成为同一的主体－客体。无产阶级的意识是历史辩证法的固有的产物，体现了历史的必然性，革命的进程是同无产阶级意识发展的进程同步的。他认为无产阶级的思想武器是历史唯物主义，而历史唯物主义是一种认识历史事件，并能掌握其真正性质的科学方法。他强调了马克思哲学中的黑格尔因素，批判了第二国际理论家对马克思主义所做的庸俗进化论、新康德主义或实证主义的解释，突出和强调了马克思理论的历史功能和社会功能；同时也反对恩格斯的自然辩证法和列宁的反映论，指责前者把历史主客体的辩证法扩大到没有辩证法因素的自然中去，后者则是素朴实在论和形

而上学的唯物主义。由于本书对马克思主义中一些根本性的问题提出了不同的观点，因而带来了广泛的争议。一方面受到许多马克思主义者的严厉批判，他本人后来也曾多次公开声明放弃书中的一些“错误观点”，但始终坚持另一些基本观点；一方面受到许多西方马克思主义者的极力推崇，被奉为“西方马克思主义的圣经”。

《历史与结构》（History and structure） 法兰克福学派第二代主要代表人物施密特的代表作之一，具有世界性影响。1971 年出版。该书对西方马克思主义中的科学主义思潮，特别是结构主义的马克思主义的哲学观点，做了批判性的总结。该书认为：结构主义的马克思主义是对人本主义的马克思主义的一个反动和纠正，其理论中包含着真理的因素。因为马克思的历史科学反对所有把自然和历史以及认识它们的模式割裂与对立起来的倾向，否定关于存在着某种纯粹内在事件进程的见解。这就使其和“后黑格尔主义阶段”的学究式的历史主义区分开来，并具有了强调“结构”的特征。但从另一方面看，结构主义的马克思主义对马克思主义的解释是一种科学主义、反历史主义的解释，其错误在于在强调马克思主义社会理论、历史科学具有“结构”这一特性的同时，遗弃和否定了其“历史”的特性，使马克思主义的社会理论成了一种“无历史的结构”。作者强调，尽管马克思《资本论》中的研究成果是用某种科学方法描述的，但马克思对资本主义性质的探究，却是建立在对事件历史过程进行详尽分析的基础之上的。作者认为马克思在《资本论》中所运用的方法既是结构的，又是历史的，是描述的结构模式和探究的历史模式的统一。在《资本论》的科学的、结构的外观背后，不仅可以找到历史，而且可以发现哲学。西方评论家认为，施密特这一著作的意义在于鲜明地提出了“无历史的结构”和“无结构的历史”的问题，既批判了把马克思主义解释成“无结构的历史”的倾向，又批判了把马克思主义解释成“无历史的结构”的倾向，论证了马克思主义理论的历史与结构的统一。

利奥塔（Lyotard，Jean Francois 1924– ） 后现代理论的主要代表人物。他坚持多元性、异质性和差异性的理论取向。利奥塔于 1950 年大学毕业后，曾长期热衷于激进政治运动。1971 年以《话语，图像》

一文在巴黎大学获得博士学位，旋即在巴黎第八大学担任教授，后也曾在美国加州大学任教。其主要著作有：《力比多经济学》(1974)、《公正游戏》(1979)、《后现代状况》(1979)、《歧论》(1983)等等。其中最能体现利奥塔思想特色的当属《后现代状况：关于知识的报告》，此书不仅将“后现代”一词引介给广大的读者，而且激起了广泛的讨论。利奥塔的主要思想是：(1)研究方案：利奥塔在《后现代知识》一书中指出：这项研究的对象是高度发达社会中的知识状况。利奥塔将知识分为叙事知识和科学知识。叙事知识是指由原始口述方式演化而来的传统知识体系。与之相对的科学知识则是从叙事知识中派生出来的，关于世界客观而真实的事实，旨在陈述普遍适用的有关自然和社会的原理和规律。在利奥塔看来，科学与叙事总是处于冲突中。无叙事或大叙事是现代性的标准，它的合法化基础受到挑战。所以利奥塔将后现代定义为对无叙事的不信任，并且指出，这种不信任恰恰是科学进步的产物。(2)领域：关于电脑化社会中的知识，利奥塔提出一个假设：文化进人后现代时期，知识的地位发生了改变。相关的表现有：①科学知识是一种话语。新近的科学和技术都与语言有关。②知识更具可操作性，学识也就变成信息的数量。③知识对于认识者－无论处在知识过程中的哪一点上－彻底的外化了。④知识变成了主要的生产力，从而影响了劳动力的构成。(3)问题：合法化。利奥塔认为在电脑时代知识的问题就是统治的问题。科学知识不是如人们想像得那样纯净，而且科技的进步本身，又回过头来掏空合法性的基础。他所主张的也就是要摒弃现代性的大叙事，破解科学知识中的神话。但这并不是贬低知识，而是还其本来面目，即在后现代的状况下，知识只能是迅速变化和局部的语言游戏。(4)方法：语言游戏。利奥塔向总体性宣战，认为我们只能认可和适应后现代知识的非合法化状态，并借助于大量局部性的小型叙事，来维护语言游戏的多元性和异质性。利奥塔的方法论原则，就是从语用学的角度重新阐释知识构成和社会外化形态。他认为语言游戏存在着三个特征。(1)语言游戏的规则自身并不带有合法性，而只是游戏参与者之间的契约。(2)如果没有规则，也就是没有游戏，甚至规则哪怕有极微小的修改，游戏的性质也会随之改变。(3)任何语言行动应当看做是游戏中的一步移动。由此，利

奥塔导出两条原理：（1）言说行动属于一般的竞赛范畴，言说就是战斗。（2）与这种语言的竞赛观相互补充的原理是：可观察的社会纽带（social bond）是由语言游戏组成。

联姻理论（alliance theory） 联姻理论是由结构主义人类学家列维－斯特劳斯（C. Levi－Strauss）的开拓性研究所提出，随后在其婚姻与亲属制度学说中得到进一步的发展。这种婚姻与亲属制度学说强调的是联姻之结构和组织方面的重要性，而不是继嗣的重要性。在《亲属制度的基本结构》（The Elementary Structure of Kinship）一书中，列维－斯特劳斯论及联姻规则不同类型的结构特征和进化作用，从总体上阐述了联姻理论的主要内涵。他指出了"基本结构"与"复杂结构"的区别，前者具有明确的婚姻规则（如由亲属的身份来限定可以通婚的范围）；后者，婚姻伙伴是根据非亲属的标准原则来选定的。在《亲属制度的基本结构》第一版里，列维－斯特劳斯还没有明确地将婚姻和继嗣对立起来，反而把婚姻关系看做是进行妇女交换的地方继嗣群体间之关系。此后，在婚姻和继嗣理论间的争辩之中，才使联姻理论的观点鲜明起来。持联姻理论的学者认为，那些明确的婚姻规则，并非指亲属范畴，而是指联姻的范围。近年来，人类学家已不再强调联姻或继嗣的重要性，而是去了解和认识不同民族中婚姻和亲属制度的经验性差异：有的民族用继嗣作为他们的基本组织原则，有的则是用联姻作其组织原则，还有的则两者兼而用之。联姻理论一直与结构人类学联系在一起，后者所探讨的主要课题是追寻社会文化体系中互惠和交换的逻辑关系。联姻理论和继嗣理论之间的论争，反映了人类学界英国经验主义传统与法国结构主义两个学派在人类学研究方法上的对立。故此，在20世纪下半叶，联姻理论成为英美人类学"反思"的一个重要方面。然而，相对列维－斯特劳斯而言，他在英美等地的许多追随者仍是经验主义者，他们的转变常显得别扭而不自然。而关于列维－斯特劳斯学说的很多争论，是由分析层次的混乱所引起的，也是由未能指出列氏和其他追随者各自目的之间的区别所引起。列氏欲进行普遍的哲学概括，其追随者则试图在地区社会组织中找寻这些比一般原则更为详细的效果。在人类学家的视野里，各种明确的婚姻规则的不同类型的作用，一直是联姻理论一个重要的研究课题。由此来看，

直接交换婚、母系交表婚和父系交表婚等等之类的正常模式，以及半偶族的“圈内通婚”或“互惠推迟”的作用，都不可能对现存婚姻制度作出充分的解释。实际上，婚姻规则和相关亲属称谓制度，与实际存在的某种地方群体换妻制，既可能相符，也可能不相符。现代亲属制研究越来越清晰地表明，社会组织的特征在亲属称谓中的自行表征，即使可以根据婚姻规则的知识来推测出，但亲属称谓和婚姻规范的相互适应性与灵活性程度是很低的。这样一来，分析亲属称谓的正常特性，分析与同类称谓相一致的假设联姻模式的结构，均只是总体分析的一个方面。这种总体分析，必须对婚姻亲属制度里历史性变化和适应的可能性，对存在于任何时候多样化的、矛盾的和不一致的“理想模式”进行解释。现代联姻理论的另一个重要课题是扩大对婚姻联盟制度的研究，即可扩至那些明显没有明确婚姻规则的社会。在这些社会里，人类学家可以看到重复的或互惠的联姻形式，这种形式重复同样的组织原则，如同在称之为“基本”的制度里所见的那样。联姻理论受到来自传统继嗣理论和认知人类学心态分析两方面的反对。认知人类学家用语义形态分析方法，以不同于联姻理论者的范畴术语，从相反的角度来解释亲属称谓。尽管如此，形态分析方法并不能证明这些分析者作为一个先决条件建立在其研究之中的基本假设，联姻理论在人类社会组织结构的探究中仍然具有不可忽略的重要意义。

列斐伏尔（Lefebrre，Henri 1901－ ）法国著名哲学家，存在主义的马克思主义的重要代表人物之一。1901年出生于法国斯克尼，毕业于巴黎大学，获哲学博士学位。1930年起开始担任大学教授。1944年后，历任图卢兹广播电台主任、图卢兹高等学校教授、国立科学研究院研究员、巴黎大学社会学教授等职。1973年退休。早在青年时期，列斐伏尔就对法国官方哲学不感兴趣，后逐渐转向马克思主义，并投人现实政治斗争。1928年，他创办了法国第一个马克思主义哲学刊物《马克思主义杂志》。1929年加人了法国共产党。1956年创办《论证》杂志，提出既要坚持马克思主义又要超越马克思主义的办刊方针。1974年又创办了《M》杂志，专门发表研究马克思主义的文章。列斐伏尔是法国最早接触马克思《1844年经济学哲学手稿》的人，并将其翻译成法文。写于1934－1935年的《辩证

唯物主义》就是根据这部手稿对整个马克思的思想作了“重新解释”，将其解释成人道主义和存在主义。50年代之前，列斐伏尔侧重于哲学方面的探讨，把人作为哲学研究的基本课题，强调主体的能动作用，以对主体性的态度作为判断各种哲学流派的标准，反对“教条主义”，认为唯物主义和唯心主义不是两种不同的世界观，而是两种可能的演绎体系和公设，从而把马克思主义多元化。50年代之后，列斐伏尔侧重于对当代资本主义社会发展变化作社会政治理论方面的探讨，致力于按照存在主义的马克思主义的精神去研究发达资本主义的状况，提出了一套论述发达资本主义的异化－日常生活批判理论，并运用这一理论说明发达资本主义社会中的经济、阶级、国家、革命和意识形态等问题。在列斐伏尔丰富复杂的思想体系中，影响最为深远的是（1）依照存在主义的思想来解释马克思主义，把马克思主义存在主义化。（2）把日常生活作为哲学思考的主要对象，建立了一套日常生活批判理论。（3）重建马克思国家学说，提出“国家是从事欺骗活动的场所”。（4）提出“没有单一的马克思主义，但有多种多样的马克思主义”。列斐伏尔著述共丰，主要著作有：《辩证唯物主义》、《日常生活批判》、《马克思主义的现实问题》、《总结和其他》、《马克思、哲学》、《元哲学》、《现代世界的日常生活》、《资本主义的幸存》和《论国家》等。

《列宁与哲学》（Lenin and philosophy） 阿尔都塞的哲学论文集，于1969年出版。全文包括正文五篇论文：《作为革命武器的哲学》、《列宁和哲学》、《<资本论>第一卷序言》、《列宁和黑格尔》、《意识形态与意识形态的国家机器》；附录部分包括二篇论文：《弗洛伊德和拉康》、《论艺术的一封信（答复A．达索贝尔）》、《克兰莫尼尼：一个抽象派画家》。论文集围绕关于马克思《资本论》的思考、列宁对发展马克思主义理论的贡献、关于国家和意识形态理论等问题作了系统的阐发。

列维－斯特劳斯（Levi－Strauss，Claude 1908～ ） 1908年11月出生于比利时，自幼生活在法国。年轻时代曾热衷于地质学，这一兴趣后来被他对精神分析学和马克思主义的兴趣取代了。1927～1932年就学于法国大学法学系，并获得哲学教授资格。之后，他先后在法国某国立中等学校任教，在巴西圣保罗

任教，回法国服兵役，在美国担任法国驻美国大使馆的文化参赞。1942～1945 年在纽约“新社会研究学院”任职，1947 年在巴黎担任人类学博物馆副馆长。1950～1974 年在巴黎大学高等研究院担任指导教官，1953～1960 年任社会科学国际学会会长期间，1955 年发表了《忧郁的热带》而一举成名。1958 年起，担任法兰西学院第一任社会人类学教授，1982 年离位。列维－斯特劳斯与大多数人类学家不同的一点是：他在自然科学领域权威性杂志之一的 Scientific American 中也占有一席地位。他的主要作品有：《亲属关系的基本结构》（1949，博士论文）、《人种与历史》（1952）、《忧郁的热带》（1955）、《结构人类学》（1958）、《图腾主义》（1962a）、《野性思维》（1962b）、《神话学》Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ、Ⅳ（1964～1971）《遥远的视线》（1983），等。从研究对象涉及的专业范围来讲，借用 E. 利奇（Edmund Ronald Leach）的话来说，列维－斯特劳斯作为文化人类学家，他的研究方法既是人类学的又是语言学的，是跨越不同专业领域的知识人，他将分析对象扩展到文学、政治、古代哲学、神学、艺术等众多领域。他的主要业绩也体现在亲缘结构、分类理论（包括野性的思考）和神话构造这三个方面，他穿梭于“谱系”关系之中，探讨的是象征性分类“规则”中的精神构造（不同于社会学的结构）。列维－斯特劳斯主要在巴西和澳大利亚居住。从承担法国文化这一背景来说，他是“远距离”的，在围绕理解与运用马克思理论的问题上，同时也作为他们各自开展研究的社会依据，列维－斯特劳斯接受了马克思在《政治经济学批判》中的基本观点，即“一种社会关系采取了物的形式……这种现象只是由于日常生活中看惯了，才认为是平凡的、不言自明的事情”。在列维－斯特劳斯看来，这种“日常的”、“司空见惯的”、“平凡的”事情不是一种深思熟虑的、有预谋的计划性行为，而正是这种精神状态构成了他们的“无意识”。列维－斯特劳斯认为：一旦社会生活的各个方面－经济、语言等等被表达为一些关系，人类学就将成为一种关于关系的一般理论。这时将有可能根据这个关系体系的不同的特征表现来分析各个社会；正是这些关系体系决定了这些社会的面貌。他试图揭示作为语言以及人与世界之间关系的基础的象征体系。列维－斯特劳斯的“二元对立”：感觉上的分类，如“蟑螂/蝙蝠”、“老鹰/乌鸦”、“上游/下游”、“红/白”、

“天/地”、对事物的这种感觉上的分类不乏其主观的、唯心的、甚至有些是荒唐的成分，尽管如此，在列维-斯特劳斯看来，它在科学思考的意义上，也是迈向合理主义的一个阶段。美感上的分类，如美丽的/丑陋的，这对分类本身来说也能够生产意义。理解层面的分类，如冷/热（社会结构）、生的/熟的（火的文明）、未培养的/被培养的（科学性）、野性的/文明的（知识性）、不易变化的/易变的（历史性）等等。这里的基本科学有几个重要特征：(1) 它保持了人与自然的完整性。尽管这种分类奇妙，甚至不乏随遇而安的成分，但是事物的那种丰富性、多样性的全貌得以保全。为此人们要动员尽可能全面的考虑，这也从客观上帮助了记忆的构成。他们在现有的物质条件下，创造新结构，即创造一种新的秩序。(2) 与西方科学的思考并立的野性的思考的承担者也反映在一方是技师；另一方是巧匠。前者的工作是在科学体系的框架下的工作；后者是建立在他所处环境的关系基础上的技巧性工作。由此发展看神话中的图腾，澳大利亚的一个地方族群，一个“半族”认同蝙蝠，另一个半族与螳螂相关联。表面上看不出来有什么必然联系，但是实际上这两种生物都食肉并生息在树上。两者处于一个“盗窃”、一个“狩猎”的关系。人们也是以这种互补的对立关系组合。以此来考虑两个半族之间的关系。这本身也是一种巧匠的工作。我们不是看它可以食用等效用，而是看它背后的社会关系。人们对周围的自然环境和事物的关心表现在那种用符号来表现的具体事物。这也是《野性的思考》研究中最为鲜明的社会依据。这里的知识性操作在于：半族和与它相提并论的蝙蝠之间没有任何相似之处，实际上相似的不是各个项，而是项之间的关系。“图腾制度支持的不是社会集团和自然事物之间的相同性，而是社会集团中反映出来的差异，以及自然事物所表现出来的差异之间的相同性”。这种相同性的整个体系可以从关系转移到要素之间的关系（认识层面）。虽然在物与种的问题上，感觉上的性质和内在的属性之间没有合理的根据，但是，至少在多数情况下，它们之间存在着事实上的关系。将这种情况一般化，虽然没有合理的根据，但是在相当长的一段时期内，它能够成为有效的操作。比喻与概念之间有一种媒介，它是符号。按照列维-斯特劳斯的说法，技师通过概念进行工作，巧匠则运用符号来进行工作。巧匠通过事件

并组合它们来建构结构，科学家运用结构来制作事件。野性的思考按照列维-斯特劳斯的意味则是“第一”科学。野性的思考也好，科学的思考也罢，按照人工智能的角度来看，它都是一个操作知识的问题，即相似性以及人与自然种植之间的隐喻关系，它们之间的分类体系恰恰是科学思考的第一步。列维-斯特劳斯的《图腾主义》和《野性的思考》从他的研究风格和过程来看，是他亲缘结构的分析和之后的神话分析之间重要的中介．这使得列维-斯特劳斯的研究前后贯穿成为一条主线：可以纳入历史过程中进行讨论的人的思维的共时性问题。迪尔凯姆的理论中包含了追求历史性起源的起源论和追求功能的功能论，毛斯放弃了对起源的追求，在研究一种制度时，他把握制度看做社会整体的现象，并且从中抽出隐藏在其中的原理。譬如他不从婚姻制度的表面现象讨论，而是把它看为女性交换，《赠与论》中提炼出“互酬性”的原理。对列维-斯特劳斯来说，毛斯的理论极为重要。R.雅各布森的有关音韵论的划时代研究，对列维-斯特劳斯的研究也具有决定性，即从表达意识的语言现象出发延伸到无意识的社会、项与项之间关系的研究。列维-斯特劳斯从婚姻交换（初期）到神话结构（后期）的研究，均采用了“体系”这一概念，从而提炼出一般性法则。如在他的《亲属关系的基本结构》中，他认为：婚姻是两个集团间以女性为媒介的沟通（communication）。它的交换形态有两个：一个是“一般交换”（单向性延伸的交换），另一个是“限定交换”（集团间封闭式的互换行为）。这里应当注意的是，表面上我们看到的是婚姬中交换的研究，但其中包含了人的活动中的一个普遍现象，近亲婚姻的禁忌这一人的精神。这种对人的精神的追求，集中地反映在他的图腾崇拜和神话研究当中。列维-斯特劳斯并没有将图腾作为信仰来研究。迪尔凯姆和毛斯把根据图腾进行分类的操作看做是社会事实，进而挖掘社会组织中分类与图腾分类的一致性。列维-斯特劳斯不然，他不把作为野性思考的图腾放在社会结构中讨论，而是将它作为人类知识的一种逻辑。如前文所述，在这一点上，这是列维-斯特劳斯的结构不同于社会学意义的结构的关键所在，这为我们之后与布迪厄的理论进行比较提供了一个前提。这里有一个列维-斯特劳斯的论点，即“主知论”。在神话研究上，列维-斯特劳斯认为：神话并不是毫无意义的空

论，它里面隐藏着向人们传递信息的寓意。神话在有限的素材中，不直接传递信息，而是通过各种各样的代码式的信息，不断地反复才能表现出来。这种寓意必须通过发现它的“编程”（code），这种“编程”不是通过单线的一类神话，还要参照各种各样的“异说”才能发掘。这里重要的是解读“编程”。图腾与神话的研究哲学韵味极强，在列维－斯特劳斯的前后研究中起到了桥梁的作用，也使得他自己的研究生涯具有了一种体系的连贯性。在这部分研究中，他的一个主导思想是：欧洲社会中所见的科学思考与未开化社会中的那种野性的思考之间没有本质上的鸿沟。

卢卡奇（Lukacs，George，1885～1971）　匈牙利著名哲学家、美学家、文艺理论家。1885年4月13日出生于一个犹太银行家家庭。1902年在布达佩斯新教文科中学高中毕业，进入布达佩斯大学学习法律和国民经济学。1906年在科罗茨瓦获得法学博士学位。在此期间，曾两次去德国柏林大学学习，听狄尔泰、韦伯和齐美尔等教授的课，进入韦伯的学术圈子。同时又开始阅读马克思和恩格斯的一些著作，接受马克思主义的一些基本观点。1908年，以《现代戏剧发展史》一书获得基斯法卢狄协会授予的奖金，1909年，将其改编为《戏剧的形式》一文，在布达佩斯大学获哲学博士学位。此后至第一次世界大战爆发，旅居德国的海德堡和意大利的佛罗伦萨等地，写出了《心灵和形式》、《艺术哲学》（未完成）和《小说理论》等富有创见的著作。大战期间，从一个资产阶级知识分子转变为一个社会主义者、从韦伯和齐美尔的信徒变成为一个马克思主义者。1918年12月加入刚成立的匈牙利共产党。1919年担任匈牙利苏维埃共和国文化和教育副人民委员。同年革命失败后，流亡维也纳，开始重新研究马克思主义、总结欧洲革命失败的教训，努力探索一条适合欧洲特点的革命变革道路。1923年出版了《历史与阶级意识》一书。该书批判了第二国际理论家的机械论、宿命论的观点，提出并论证了什么是正统的马克思主义、马克思主义的总体性、无产阶级的阶级意识及其与无产阶级革命运动的关系、无产阶级革命主体的主观能动性、资本主义社会的异化（物化）等问题。该书一出版即受到当时苏共和共产国际领导人的批判，被指责为“修正主义”。1928年因在为匈共第二次代表大会准备的政治报告《布鲁姆

提纲》中的观点而遭到匈共党内库恩集团的强烈反对，被扣上“取消主义”的帽子，被迫作违心的自我批评。此后，转向马克思恩格斯著作研究和学术研究。从20年代末到1944年12月，大部分时间旅居苏联。先在苏共马列研究院工作，参加马克思《1844年经济学哲学手稿》、《马克思恩格斯全集》第一版的编辑工作。后又到苏联科学院研究所《文学评论》杂志社工作。在那里，还先后开展了对俄苏、法、德等国重要作家的研究和评论工作，马克思主义文学理论研究和创建工作，马克思主义美学体系的创建工作以及德国哲学史的研究，完成了两部哲学巨著。《青年黑格尔》完成于1937年，首开了现代黑格尔研究的新风气；《理性的毁灭》在第二次世界大战中完成，揭露了法西斯主义的思想渊源。1944年12月回国任布达佩斯大学美学和文化哲学教授。1956年苏共20大后思想有变化，参加裴多菲俱乐部的活动，因担任纳吉政府的文化部长，一度被流放罗马尼亚。此后著作在国内无法出版，只得拿到西方发表。1963年，《美学》第一卷《审美特征》在西方出版。（第二卷《艺术作品与审美态度》，第三卷《艺术是一种社会历史现象》未能完成和出版）这部著作以马克思主义反映论为依据，系统地多层次地探讨和论述了审美现象，同时又以较大篇幅论述马克思主义美学体系的哲学基础。在1968年苏军入侵捷克斯洛伐克期间，发表《民主化的现在和未来》一书，批判传统社会主义模式，探索社会主义的前途。逝世前几年致力于写作三大卷的名著《关于社会存在的本体论》（第一卷《黑格尔的错误和真正的本体论》，第二卷《马克思的本体论的基本原理》，第三卷《劳动》），生前没有完成，只发表了一章，这是总结自己一生研究成果的著作，又对《历史与阶级意识》一书的不足加以弥补。该书依次分析了劳动、实践、个人和社会生活的再生产，价值、理想、意识形态、异化等范畴，并申明“社会存在本体论只能建立在自然界本体论的基础之上”，承认了自然辩证法的前提性。1971年6月4日，在布达佩斯去世，享年86岁，临终前被赞誉为“在世的最伟大的马克思主义者”。他的全集（20卷左右）将在匈牙利和西德出版。他的研究涉及到社会科学和人类学的许多学科，如哲学、哲学史、艺术和文学社会学、美学、政治哲学等，特别是在哲学、美学和艺术理论上都取得了举世公认的成就。在哲学上，他反对把社会存在归结

于经济基础，主张用总体性的原则考察社会。认为历史唯物主义和辩证法是同一的，主体和客体在社会存在中是同一的。把辩证法限定在社会历史领域，否认自然辩证法的存在。认为异化（物化）是资本主义条件下的中心问题，社会主义革命的目的在于消除异化和实现"真正的人性"。主体－客体在社会中的辩证统一，无产阶级获得自我意识而消除异化的设想，总体性原则，是卢卡奇哲学的三个基本点。卢卡奇的思想和他的生平一样曲折复杂。尽管他一生中受到过很多批判和争议，作为"西方马克思主义"的创始人，有人称他为"修正主义者"，有人称他为"创造性的马克思主义者"。不过，在他逝世后，他在不同时期、不同领域取得的丰硕成果都得到了普遍的承认和肯定。

《卢梭和马克思》（Rousseau and Marx） 意大利新实证主义的马克思主义的代表人物德拉－沃尔佩的主要著作。从1957年初至1964年连续出版了四次，在意大利理论界产生了广泛而深远的影响。本书大量引证马克思的原文，采用评注马克思著作的形式，是运用"历史编纂学－文献学"重建方式的代表作。本书是一部论文集，由九篇论文构成。它们分别为《对卢梭的抽象的人的批判》、《在现代民主发展中的平等的自由的或活着的卢梭》、《社会主义和自由》、《经济学和道德科学的一般唯物主义方法》、《澄清》、《关于社会主义合法性的更多的论述》、《孟德斯鸠、伏尔泰和卢梭的人道主义》、《马克思主义对卢梭的批判》和《我们和宪法》。从内容上看，本书可分为两大部分。一部分是政治论文，主要阐述自由、民主、平等、人道主义和法的问题，其目的在于探究卢梭的政治思想和马克思所创立的科学社会主义理论的内在渊源关系及其本质差异，强调卢梭的自由观在当代社会生活中的重大现实意义。另一部分是哲学论文，主要论证了马克思的辩证法同黑格尔辩证法的根本区别，在此基础上进一步揭示了马克思辩证法的实质和基本公式。认为黑格尔的辩证法是"先验的辩证法"，即从思辨的观念出发，经过具体的现实再回到思辨的观念中去。在这一过程中，思维的起点和终点都是抽象的观念，真正的现实被排除在视野之外，其结果只能是同义反复。马克思的辩证法则是"科学的辩证法"，它可以被描述为一个从"感性的具体"上升到"确定的抽象"，然后再回到"思维的具体"中去的循环运动。在

这一过程中，起点和终点都是“具体”，这从根本上决定了它的现实意义。

旅游和文化（tourism－culture）以《生命之树》一书名噪一时的美国人类学家阿尔夫·林顿（Ralph Linton）的文化学说为今日人类学对旅游文化的探讨提供了一个可资参考的视角。林顿指出：“文化指的是任何社会的全部生活方式，而不仅仅是被社会公认为更高雅、更令人心旷神怡的那部分生活方式。这样，当把文化一词用到我们的生活方式上时，它与弹钢琴和谈勃朗宁的诗没有任何关系。在社会科学家看来，这些行为只是我们整个文化中的若干组成部分而已。整个文化还包括诸如洗碗、开汽车等世俗行为……。每个社会总有其文化，无论它是多么的简陋。从个人跻身于一种或几种文化的意义上来讲，每个人都是有文化之人。”（Linton，1958：20）。人类学家以这样的文化定义去观照后发现，旅游就不单是一种经济行为，而且也是具有文化意义的行为。旅游的过程是一个群体性的文化接触和文化交流的过程。在这个过程中，可以促进古老文化艺术的继承和发扬，促进各民族、各地区文化特色的保存和繁荣；还可以推动生态环境、文物古迹的保护和建设性的开发与利用。对于旅游者而言，这一过程可以使人们增长见识、接受美的熏陶，从而陶冶情操、砥砺品德、净化心灵并使精神境界不断升华。旅游的这些文化内涵或潜力，使旅游业成为最富文化性的经济产业。随着旅游业的发展，旅游文化便应运而生。它是以调适人地关系为主轴，通过增加主客（hosts and guests）互动和沟通交流所形成的生活方式。这里的主客互动，包括了本土/异乡、土著/外人、接待者/参访团以及当地人/旅游者等类型的二元互动。显而易见，旅游文化（tourist culture）自然不同于旅游者的文化（tourists' culture）。前者是双向的互动，形成于旅游的互动过程或旅游文化的建设过程之中；后者仅指单一的、已经先于旅游者旅行行为而形成的原有文化。旅游文化也不能等同于文化旅游，尽管两者有着密切的关联。文化旅游只不过是现代旅游的一种类型而已，而旅游文化可以渗透或体现在各种各样的现代旅游形式（如民族旅游、环保旅游、历史旅游、娱乐旅游以及文化旅游等）之中。人类学的旅游文化研究，主要有两个重点。一是关于旅游的文化内涵之研究；二是探究旅游对当地社会文化的影响。与

之大体相似的是，旅游文化基本上包括两个方面的内容。一方面，诚如"世界旅游组织"的一位主席所言："我们必须尽一切努力把旅游维持在最高的文化水准和精神水准上，我们必须把旅游业组织起来，使它不仅成为一项有关的经营，而且成为一个创造更加文明、更加和平的世界的良机"（Smith，1989：6)。另一方面，同旅游与文化所具有的密切关系一样，旅游作为文化行为对社会所带来的积极意义越来越为人们所认识。旅游和文化的密切关系以及这些积极意义，可以简要概括为这样几点：（1）旅游作为一种文化行为，在旅游的历史实践中已经有丰富的例证。马可·波罗是举世闻名的旅行家，但他实际上是一名商人，通过向欧洲介绍中国，他成为东西方文化一名杰出的使者。历史上英国的"大陆旅行"、古代中国和日本的"修学旅行"，也都属此列。(2）旅行游览活动是孕育和发扬民族文化、区域文化的有益活动。我们现时流行的各种各样"文化节"，就是一个最好的注脚。（3）旅游是信息传播的有效途径，为文化传播不可或缺的方式之一。（4）旅游业的开发和建设，也具有文化建设的意义。（5）旅游业的发展，有赖于社会文化的有效支持，同时它对文化事业的发展具有积极的作用。概言之，旅游业发展到一定阶段后，不论是它自身的繁荣和提高，还是旅游与文化具有的内在关联，一方面提出了建设旅游文化的要求，另一方面也为文化要素的系统注入、或者说旅游文化资源的开发提供了条件。由此可见，旅游文化是旅游发展的产物。与此同时，旅游文化又可以为旅游业的发展发挥其独特的作用。

乱伦禁忌（the incest taboo） 近亲之间禁止婚配的性禁忌。一些主要的社会科学家都从事过这方面的研究，包括涂尔干（Emile Durkheim)、摩尔根（Lewis H. Morgan)、弗雷泽(James Frazer)、泰勒(Stephen Tylor)、弗洛伊德（Sigmund Freud)、列维－斯特劳斯（Claude Levi－Strauss）等。一种观点认为这种禁忌普遍存在于人类社会并被人们有意识的执行来达到一些有利于心理的、社会的或生物的目的。对此问题有不同解释。古典功能主义者关注实践的结果，他们认为，(1)禁止乱伦有生物学意义，因为近亲交配会增加在连续的一代中产生负面隐性因子的机会。然而这一遗产学的后果在19世纪才得到证实，并不能得出人类建立这一禁忌时是出于这种考虑的结论。(2)乱伦禁

忌可以减少核心家庭中的同性竞争，保证在一个相对和谐的社会设置中完成年轻人的生育和社会化过程。(3)乱伦禁忌使每一代成员不得不到家庭外部寻找配偶，有利于建立以婚姻和外部血亲纽带为基础的合作网络。韦斯特马克(Edward Westermarck,1891)认为：人不是由于被禁止而是天生有避免和家庭成员发生性关系的倾向。人类童年时期的自然接近而不是遗传学上的接近抑制了性的欲望，结果共同成长的个体成熟后都会去寻找不同的性伴侣。沃尔夫(A. Wolf, 1980)等在中国大陆和台湾对"童养媳"的研究表明，这种婚姻与和陌生人缔结的包办婚姻相比有低生育率和高离婚率的特点。(J. Shepher, 1983)对以色列文献的研究发现，在童年时期一起长大的个体缺乏婚姻关系或性吸引(除非是被鼓励的)。但是，如果说人类生来就有乱伦禁忌倾向的话，为什么这一禁忌还会普遍存在？人们还需要这种禁忌的文化规则？对前者的解释是，乱伦禁忌实际上并非普遍存在，一些社会中并没有针对乱伦的规则；对后者的解释是，由于人具备克服他们生物倾向的文化能力，即他们可能参与这种会产生有害的生物、心理和社会影响的乱伦行为，所以社会为了保证生物和社会生育能力的延续而采取禁止的规则。这种观点认为禁忌产生于社会本身，形成于用道德义务将社会组织联合起来的目的。

《论历史规律的客观性》（Objectivity of historical law） 波兰哲学家沙夫的著作，于1959年出版。本书以历史唯物主义的社会发展规律论、历史科学研究方法论为己任，论述了社会发展规律的客观性，批判了个别论与公式主义，阐明了历史研究的科学性。本书指出，人能够利用和掌握社会发展规律是以规律的可知性为基础的，而人们的社会实践正是认识这些规律的源泉和标准，并且这种认识本身就是一个无限丰富的发展过程。否认历史规律的两大做法就是个别论和公式主义，前者局限于罗列事实，往往把规律神秘化，后者则教条主义地对待历史规律，把历史规律作用的情况绝对化，同样犯了神秘化错误。二者实际上常常一起出现。历史研究的科学性在于其关于历史的客观性、联系性以及研究中的党性和历史预见等方面的揭示和把握，首先在于其活生生的实践性问题。

《论历史唯物主义的基础》（the Base of historical materialism） 这是马尔库塞完成于1932年的一篇重要

的长篇论文，发表于1932年马克思《1844年经济学－哲学手稿》（以下简称《手稿》）问世之后，意在对马克思的思想作出新的解释。该文共分六大部分，涉及面很广，但是有一根主线贯穿全文，这就是论证马克思主义是一种人道主义，《手稿》乃是作为革命理论的马克思主义政治经济学的哲学基础。马尔库塞在这篇文章中试图解答这样的问题：历史必然性和作为"实存"的人的自由处于什么样的关系？马尔库塞认为，马克思从理论上提出了一种马克思主义的人道主义、一种彻底的人本主义，论证了消除异化使人获得自由解放的必然性。卢卡奇等人阐述的马克思主义才是真正符合马克思本意的"真正的马克思主义"。在文中，马尔库塞论证了马克思前后思想是统一的，即统一于《手稿》的人道主义理论。马尔库塞把马克思主义哲学归结为"人学"，认为马克思主义哲学是一种阐述"人这一主体同客体相互关系的辩证法"，这是一种"人学辩证法"，而这种"人学"在《手稿》中业已建立，以后又构成了马克思所有著作的"中心主题"。马尔库塞认为马克思的后期著作远低于《手稿》的水平，因此在书中，他"按照《手稿》中的范畴的含义"对马克思后来的著作"加以校正"：（1）要站在《手稿》的高度去理解、改造马克思在此后对人的本质所作的阐述。（2）对资本主义彻底的批判是《手稿》中的异化劳动理论，而不是马克思后期著作中的剩余价值理论。（3）有必要以《手稿》中论证人类社会必然走向共产主义的严密论证方法重新考察马克思后期对共产主义所作的说明。在《论历史唯物主义的基础》一文中，马尔库塞还对马克思的人道主义理论作了自己的解释：（1）他认为马克思的劳动异化就是人的本质的异化，这种异化作为一种经济事实只是表面上的，而实际上就是一种关于"人的存在"的事实。资本主义社会中简单的经济事实正是作为对人的本质的歪曲和人的现实的丧失而出现的，而且只有在这个基础上，简单的经济事实才能变成一场真正改变人的本质和人的世界的革命的基础。异化的根源就在人的本质中，是人的存在所固有的矛盾。（2）革命的起因在于人的本质的颠倒。根据《手稿》的论述，人的本质和存在是分离的。假如本质和存在已相分离，假如人类实践的真正的自由的任务是把两者作为"实际上的实现"而统一起来，那么，当实际情形已经发展到歪曲破坏人的本质时，根本抛弃这一现

存状态就成了责无旁贷的任务了。正是这种对人的本质的透彻的洞察，成了发动彻底革命的不可抗拒的原动力。在无产阶级革命中，关键不在于所有制是公有的还是私有的，不在于是否实现了生产资料的社会化，而在于这些生产资料是否已真正成为属于人的本质的财产。生产资料的社会化能否成为新的社会制度的开端，取决于是否把它用于发展和满足个人。马尔库塞在这篇文章中对《手稿》的解释，为以后整个资产阶级的对马克思主义的解释形成了一个纲领。

《论哲学的社会功能》（Social function of philosophy） 是霍克海默的一篇具有重要意义的论文，写于1940年。在本文中霍克海默进一步阐发了批判理论的意义，通过对哲学的社会功能的具体阐述论证了理论本身就是变革社会的力量的基本论点。全文共回答了三个问题：(1) 哲学的社会功能是什么；(2) 哲学怎样履行这一社会功能；(3) 哲学为什么会有这样的社会功能。在文中霍克海默明确指出哲学真正的社会功能在于批判现存的东西。哲学通过批判现存的东西同现实处于对立的地位。这种对立是哲学同现实的根本性的对立，因而哲学的本性是摧毁现存东西的根本的原动力。他认为不重视哲学的社会功能与不重视理论思维是一致的，而不重视理论思维的国家与民族是没有前途的国家与民族，对哲学的研究也因此具有无可比拟的重要性，历史的全部力量已经把哲学置于社会现实的中心，并把社会现实置于哲学的中心。哲学与现实的真正结合在于哲学以批判的本性将理论引入人类与民族的发展之中。这是哲学对于社会的意义所在。为了说明哲学如何履行这种批判现实的社会功能，霍克海默把哲学的批判与经济的批判、政治的批判作了比较，他强调哲学的批判不是对某种事情的判决，不是对这种或那种措施的指责，也不是简单的否定，哲学的批判指的是这样一些思想上、最终是实践上的努力，即并不满足于不加思考地、循规蹈矩地去接受那些占统治地位的观念、行为方式与社会关系，力图协调社会生活的各个方面，使它们与普遍观念与时代目标相一致。用发展的眼光对它们进行推论，区别现象与本质，考察其基础，真正地认识它们。哲学批判现存东西的主要目的是要防止人们忘却社会的现有组织所给予人们的那些观念和行为方式，哲学应坚持的原则是人们的行为和目的不应当是盲目的必

然性的产物。不论是科学概念还是社会生活方式，无论是占统治地位的思维方式还是道德风尚，都不应当根据习惯不加批判地加以接受和实行。在他看来，哲学履行它的批判功能的过程是用批判理论武装群众的过程。人们通过掌握哲学这种思想武器学会了观察人与社会、与他人、与世界的关联。哲学为什么能具有这种社会功能，霍克海默指出哲学对社会现实的反抗是从哲学的内在原理中产生的，这一内在原理是指哲学在任何地方都坚持思想的连贯性以及对生活的一切成分进行特殊的监督。这两条原则决定了哲学必然会批判现实。霍克海默在论述哲学批判功能的来源时对哲学所处理的问题的特殊性也给予了关注，他认为哲学所面对的问题是其他学科解决不了或者解决得不能令人满意的问题。因而常常是脱离现实的。这一方面使哲学缺乏直接的使用价值，另一方面又使哲学有了客观公正地审视整个社会的可能。对社会整体发挥着重要的作用。《论哲学的社会功能》在法兰克福学派的理论研究中具有重要的地位。霍克海默对哲学批判功能的论述具有理论的合理性，但将哲学与其他理论截然对立起来，并将理论与实践割裂开来有其片面性。

罗伯·格里耶（Robbe - Grillet, Alain 1922 ~ ） 法国作家。新小说派创始人之一。生于布雷斯特。就读于国立农艺学院，当过农艺师。1955年任巴黎子夜出版社文学顾问，并从事电影摄制。1953年发表第一部长篇小说《橡皮》，接着发表获奖作品《窥视者》（1955），论文《未来小说的道路》（1956）、《自然 人道主义悲剧》（1958），被称为新小说派的宣言。创作上反对19世纪以来的现实主义，主张用没有人格化的语言来描绘世界的形象，通过事物的变化来反映人物的心理活动。小说作品有：《嫉妒》（1957）、《迷宫》（1959）、《快照》（1962）、《幽会之屋》（1965）、《纽约的革命计划》（1970）、《美貌的女俘虏》（1976）、《回忆金三角》（1978）等。所著电影剧本《去年在玛利亚温泉》（1961）搬上银幕后，获威尼斯电影节大奖。自编自导的影片《不朽的女人》（1963）获德吕克电影奖。

罗蒂（Rorty, Richard 1931 ~ ） 美国分析哲学家。1950年在耶鲁大学获哲学博士学位，后在母校卫斯理女子大学、普林斯顿大学、弗吉尼亚大学任教。1970年起任哲学教授，1979年任美国哲学学会东部分会主席。早年主要研究历史和形而上学，60年代兴趣转向分析哲学，

接受后期维特根斯坦、美国塞拉斯、奎因的影响，把分析哲学的兴起看做哲学史上的一次伟大转向。70年代后，对分析哲学从怀疑、不满发展到反感。从反笛卡尔主义、反康德主义的立场出发，反对把心灵看成一面通过各种各样的表象反映出心灵之外的事物的镜子，反对把哲学看做其他各个文化领域的基础。认为分析哲学是德国康德哲学的一种变种，它主张哲学凭借它对其他文化领域的“基础”所具有的特殊知识，能够对其他文化领域的知识要求作出判断。把维特根斯坦、美国杜威和德国海德格尔并列为西方三个最伟大的哲学家，称赞他们在后期都抛弃了康德关于哲学是“基础性”学科的观点，从而把我们引入一个哲学革命的新时期。80年代，对分析哲学持更加严峻的批评态度，认为当前分析哲学家的形象已经不再是“科学的”哲学家，而是善于辩论的律师。不赞成分析哲学家和欧洲大陆哲学家相互轻视的态度，主张双方联合起来，组成一种“后哲学的文化”，这种文化不再把科学、诗歌和哲学严格区分开。主要著作有:《语言学的转向》(1976)、《哲学和自然之镜》(1979)、《实用主义的结论》(1982)等。

洛奇（Lodge，David 1935～ ）英国小说家、评论家。生于伦敦。就学于伦敦大学附属学院。曾在伯明翰大学教授文学，1967年获伯明翰大学博士学位。后任美国加利福尼亚大学客座教授。1976年加入英国皇家文学会为会员。第一部小说《电影院常客》（1960）刻画了市郊一电影院中形形色色的人物。《大英博物馆即将塌陷》（1965）以诙谐风格反映天主教禁止避孕这一严肃主题。其他作品有小说:《走出掩体》(1970)、《易地》(1975)、《你能走多远?》(1980)、《小小世界》(1984)，剧本《帮手》(1969)等。文学评论有:《小说用语》(1966)、《处在十字路口的长篇小说家》(1971)、《现代写作章法》(1977)和《以结构主义进行工作》(1981)。曾多次获奖。

M

马尔科维奇（Markovic，Mihailo 1923～ ） 南斯拉夫著名哲学家、贝尔格莱德“实践派”的最重要代表人物。生于1923年，二战期间参加过反法西斯战争。战后在贝尔格莱德大学学习哲学，1950年获得哲学博士学位。后师从英国著名哲学家艾耶尔，于1956年再次获得哲学博士学位。马尔科维奇自1950年起在贝尔格莱德大学任教，先后担任过哲学系主任、南斯拉夫哲学联合会主席、贝尔格莱德大学哲学研究所所长等职务，是南斯拉夫著名的《实践》杂志的创办人和撰稿人之一。由于支持1968年南斯拉夫的学生运动，1975年被贝尔格莱德大学开除。1981年组成了哲学和社会理论中心，继续以实践哲学，即人道主义的马克思主义为基础，研究当代世界社会主义理论和实践中的现实问题。1981年在英国牛津创办了国际性的马克思主义杂志《实践－国际》。马尔科维奇认为实践是马克思主义哲学的基本范畴。它具有以下特征：（1）实践是人的能力和力量的对象化，是人的自我肯定和自我实现；（2）实践在自我肯定的同时，也满足他人的需要；（3）实践建立起人与人之间的和谐关系；（4）实践具有普遍性；（5）实践是理性的；（6）实践是自由的；（7）实践具有审美性。马尔科维奇将实践同劳动和物质生产区分开来，认为劳动和物质生产属于必然性范围，只有当劳动是自由选择和自我实现的时候，劳动才成为实践。马尔科维奇认为马克思理论中存在两种本质上新颖的东西，即哲学人本学和辩证思维方法。传统的辩证唯物主义完全忽视了前一因素，歪曲了后一因素。哲学人本学研究实践、人性、异化、自由和人类解放等。辩证法则是一种对现实进行无情批判的工具，那些从自然科学角度探讨辩证法问题的哲学家是一些在意识形态上保持中立、追求保险的谨小慎微的人，辩证法的批判精神在它们那里丧失殆尽。总之，马尔科维奇认为马克思的理论不是一种经验的描述，而是对历史的可能性进行批判研究的结果。马尔科维奇著述甚丰，主要的著作和文章有：《逻辑学》、《现代逻辑学中的形式主义》、《马克思主义的人道主义和伦理学》、《南斯拉夫的马克思主义哲学－“实践派”》、《辩证的意义论》、《人道主义和辩证法》、《“实践派”的辩证法》、《重新估价》、《从丰富到实践：哲学

和社会批判主义》、《现代马克思》、《科学的哲学基础》、《自治社会主义》等等。

马尔库塞（Marcuse，Herbert 1898～1979） 美国著名哲学家，社会学家，法兰克福学派左翼的重要成员，弗洛伊德主义的马克思主义的主要代表人物。1898年7月19日生于德国柏林的一个犹太血统的资产阶级家庭，中学就读于颇有名望的奥古斯特学校。第一次世界大战期间，曾在德国军队短期服役。1917年加入德国社会民主党左翼，两年后失望退出。随后就读于柏林大学、弗莱堡大学，先后受教于现象学大师胡塞尔和存在主义创始人海德格尔。1922年完成博士论文《德国艺术小说》，获得博士学位。此后，从事过六年的出版、发行工作。1933年，希特勒执政，他被迫亡命瑞士，进入法兰克福社会研究所。马尔库塞的理论背景和哲学思想十分庞杂，但是，马克思的理论及社会批判理论是纵贯他一生学术思想的线索，他不断地用其他理论来解释和补充马克思主义。1932年之前这段时期是马尔库塞思想发展的第一阶段，他试图将马克思主义与海德格尔的存在主义和胡塞尔的现象学方法融合起来，反对所谓的正统马克思主义的庸俗经济决定论。马尔库塞有选择地、批判地借用海德格尔的观点，试图运用现象学的方法，弥补过于强调经济发展一般规律的马克思主义的不足，从存在主义出发，注重完整的具体的个体，而不是像经济决定论那样把人还原为只是经济的一个因素。1932年发表的论文集《黑格尔的本体论及其历史理论的基本原理》集中地反映了他的这些思想。但是，随着马克思的《1844年经济学－哲学手稿》在1932年的出版，马尔库塞放弃了他融合马克思和海德格尔的尝试，开始重新解释马克思主义。这一思想集中表现在他1932年出版的代表作《论历史唯物主义的基础》中，强调用马克思《1844年经济学－哲学手稿》中的人道主义思想来解释和统一马克思一生的思想。1933年马尔库塞加入法兰克福社会研究所，次年移居美国。这是他一生事业的重大转折点，从此以后，马尔库塞和霍克海默、阿多尔诺等人一起致力于发展一种“社会批判理论”。并且开始力图用黑格尔的理性主义解释马克思主义，通过揭示理性主义与实证主义的对立，为社会批判理论奠定哲学基础。这是马尔库塞思想发展的第二阶段，这一阶段的思想集中体现在其代表作《理性与革命》（1940）

中。1940年马尔库塞加入美国国籍，并在法兰克福迁往哥伦比亚大学的社会研究所主持工作。1942年到1950年间，作为一个研究分析家曾先后在美国战略情报局、国务院任职，并在哥伦比亚大学和哈佛大学做研究工作。1963～1964年，在耶鲁大学做访问教授讲授历史。最初在布兰戴斯大学获得终身教授职位，退休后又曾任哥伦比亚大学与圣地亚哥大学的哲学教授。1966年被柏林自由大学授予荣誉教授。一生所获得的最大声誉是在新左派运动时期。二战后，他重返教坛，先后执教于哥伦比亚大学、哈佛大学、勃兰第斯大学、加利福尼亚大学圣地亚哥分校。50年代以后是马尔库塞思想发展的第三阶段，在这一阶段中他力图综合弗洛伊德和马克思的思想，以批判理论为指导，揭露现代文明对人的爱欲压抑的不合理性，批判发达工业社会的意识形态控制和极权主义，号召人们对种种控制和压抑形式进行彻底反抗和大拒绝，掀起一场新的革命。同时，马尔库塞为这场革命的结局，为天来社会描绘了一种乌托邦式的蓝图。这一时期马尔库塞的思想进入成熟期，形成了其独具特色的发达工业社会的社会批判理论。这一阶段的理论著述十分丰富，重要著作有：《爱欲与文明》(1955)、《苏联马克思主义》(1958)、《单向度的人》(或翻译为《单面人》)(1964)、《论解放》(1969)、《反革命与造反》(1971)、《审美之维》(1978)。60年代中期，马尔库塞的理论与新左派相结合，形成了60年代末西欧、北美的声势浩大的学生造反运动。马尔库塞被公认为这场运动的“精神领袖”、“青年造反者之父”，甚至被与马克思、毛泽东并称为“三M”　(Marx、Mao、Marcuse)。1979年7月29日，他应邀赴西德讲学，在途中逝世于施塔恩堡，享年81岁。

《马克思的自然概念》(Marxist concept of nature)　法兰克福学派第二代主要代表人物施密特的成名之作。该书是作者于1957～1960年在霍克海默和阿多尔诺的指导下完成的博士论文。1962年出版。全书共有四章和一个附录。第一章“马克思和哲学的唯物主义”；第二章“自然的社会中介和社会的自然中介”；第三章“对社会和自然的探究及认识过程”；第四章“人与自然的关系和乌托邦”。该书的主要内容有：(1)马克思在哲学方面所作出的贡献是其一生中最大的理论贡献，但这些贡献主要是在他中、后期的经济学著作中作出的，而不是在其早

期哲学人类学著作中作出的，所以应从马克思中、后期成熟著作的立场来理解其早期不成熟著作中的观点。(2) 马克思虽然常用“物质”这一概念表述人的外部实在，以至有人把马克思的唯物主义理解为“物质本体论”。但实际上，马克思非但没有把抽象的物质看做世界的本原，而且他根本就没有去探讨过“世界的本原是什么”之类的本体论问题。(3) 马克思的自然观是一种自然－历史理论，与其他自然观的区别在于社会历史性。马克思从一开始就在与人类活动相关的意义上来看待自然，把自然看做一切劳动工具和劳动对象的首要来源，认为不存在完全不受历史影响的纯粹自然。与此同时，马克思也并不否定自然界对于人和人的意识的先在地位。(4) 恩格斯的自然辩证法只是借助于辩证法的范畴去解释以现成形态存在的现代自然科学的各种成果，以建立“自然哲学体系”。其错误在于脱离社会历史性、脱离人的实践去理解自然，从而把辩证法变成一种必然的、外在于事实的考察方法。和马克思的立场相比，它是一种向素朴实在论的倒退。(5) 列宁的整个哲学思想和马克思是一致的，但他的反映论却与其整体哲学思想不相协调，同马克思的认识论也是对立的。它具有抹煞人的主观能动性的机械论倾向和把认识的主体与客体对立起来的独断论倾向。

《马克思关于人的概念》(Marx's Conception of Man) 弗洛姆于1961年发表的重要论著，它以解释马克思的《1844年经济学－哲学手稿》的形式，总结了作者以前以及他同时代的“人道主义的马克思主义者”的观点，论述了作者对马克思主义的实质和目标，人的本质及其异化等一系列问题的看法。(1) 关于马克思主义的实质和目标。弗洛姆首先批驳了一些人对马克思的唯物主义和历史唯物主义的歪曲。他说，在这些人看来，马克思似乎认为人的最重要的心理动机是希望金钱和享受，因而忽视了人的精神需要，看不到人的重要作用。他指出，这些人对马克思的目标以及对他的社会主义观所作的描述是歪曲的。弗洛姆认为，马克思的学说并不认为人的主要动机就是获得物质财富，与此相反，马克思的目标恰恰是使人从经济需要的压迫下解脱出来，使自己成为具有充分人性的人；马克思主要关心的是克服异化，恢复人的本质，使人作为个人得到解放，恢复自己与别人以及与自然界密切联系的能力。马克思的哲学是一种

精神的存在主义。马克思的目标就是社会主义，它是建立在他关于人的学说之上的。（2）关于人的本质和异化。弗洛姆认为马克思在论述人的本性时，强调了以下两个方面的区别：一是把人的本性与在特定社会中人的本性的特殊表现区别开来；二是把固定不变的倾向和欲望，诸如食欲和性欲，同相对的欲望区别开来。前者是人的本性的组成部分，它们只能在不同的文化中所采取的形式上和方向上有所改变；后者不是人的本性的组成部分，它们的起源应归于一定的生产和交换条件。弗洛姆认为马克思所说的“人的本性”就是人的自我能动性，或者说就是劳动，而马克思的“人的本性”概念又是与异化的概念连在一起的，离开异化的概念，就不可能充分理解关于能动的、生产的、以其自己的力量把握客观世界的人的概念。马克思对资本主义的批判不在于资本主义的财富分配不公正，而在于资本主义使劳动堕落为被迫的、异化的劳动。

《马克思主义的人道主义和伦理学》（Marxist humanism and ethics）南斯拉夫著名哲学家、贝尔格莱德“实践派”最重要代表人物马尔科维奇于1962年在美国举行的“伦理学和辩证唯物主义”讨论会上宣读的一篇重要论文。这篇论文主要论述了马克思主义人道主义的基本内容和历史唯物主义同人道主义伦理学的相互关系。作者把马克思主义人道主义的基本内容归纳为14个要点。（1）马克思主义哲学的中心问题是人在宇宙中的地位。它包括两方面的内容：①是人同自然界的关系是怎样的并且应该是怎样的，②是人同他人以及社会的关系是怎样的并且应该是怎样的。（2）人的基本特征在于具有实践活动的相对自由，具有创造性工作和有意识地改变自己周围环境的能力。（3）在人和人的意识之外，存在着一个独立的世界，但对它的认识却是由于我们的实践经验，由于对这种经验的叙述和解释的结果。（4）原则上，人类控制世界能力的提高，以及对于世界认识的深化，都是无止境的。（5）知识是由人所创造的，因此所有知识都包含主观的、人性的成分。（6）其他任何知识都不能像科学知识那样客观而可靠。（7）人类知识和人的价值是逐渐发展的，在不同历史阶段和不同地方有着不同的形式，因此，探索和鉴定它们的手段也应是动态的和历史的。（8）各种社会现象都是物质因素和文化因素不断相互作用的结果。（9）虽然知

识和价值是同时间和地点的条件息息相关，但有些因素如真理和价值却能够经过不同的时代而保存下来，具有长远的人性意义。(10) 必须以具体的方式来理解概念性的语言。(11) 分析法有其内在的局限性，必须通过利用综合法，重新建立整体中不同部分之间的联系来补充分析法。(12) 自然和社会的进程受一些法则支配，这些法则应被解释为一种倾向，一种事物和生物体活动的最可能的类型。(13) 在一个既有规则又有偶然性的世界里生存的人是可以作为一个自由的能动者行事的。(14) 从人道主义的角度看，最高的价值在于复归，即从各种形式的奴役和贫困中彻底解放出来。在历史唯物主义同人道主义伦理学的关系问题上，作者认为，历史唯物主义也就是马克思主义的人道主义，在这一哲学体系内，完全能够建立一种真正的道德理论。传统马克思主义者把历史唯物主义同伦理学对立起来，是由于对历史唯物主义的曲解。为了使历史唯物主义与伦理学统一起来，建立人道主义伦理学，有必要反对把历史唯物主义理解成一种"经济决定论"；反对把历史唯物主义理解成一种"阶级论"；反对把历史唯物主义理解成一种"政治至上论"。应当指出，作者对马克思主义人道主义基本内容的概括是不全面的，对历史唯物主义的理解也是歪曲的，对历史唯物主义与伦理学之间关系的解释也是不确切的。

马克思主义的三个主旨（Three motifs in Marxism） 柯拉柯夫斯基在其代表作《马克思主义的主流》中阐述的一个重要观点。此说认为，在马克思学说里具有某种程度的内在张力，这既表现在马克思所面对的不同思想之间，也表现在被马克思综合成一体的思想资源之间。由此，马克思主义具有三个主旨：(1) 浪漫主义主旨。马克思对资本主义社会的批判，继承了浪漫主义运动的思想。该思想哀叹工业文明，赞成传统共同体的消失和个性的丧失，主张回归到个人与共同体之间、个人与个人之间没有诸如国家制度、货币等力量乃至一切中间物介入的完全和谐的状态。马克思在对共产主义的勾画中，赋予共产主义上述浪漫主义的乌托邦色彩。与浪漫主义不同的是，马克思不是通过怀旧复古来破坏工业技术的发展，而是肯定这种发展的辩证过程，以便使工业技术成为实现未来理想的基础。(2) 浮士德-普罗米修斯主旨，也称英雄主义-救世主义主旨。它坚信人们作为自我创造者所具有的无

限力量，鄙视传统，坚信历史是人通过劳动完成的自我实现，确信人类是从“未来”得出自己的“诗情画意”。这一主旨不是以个人为中心，它以集体的普罗米修斯即无产阶级的世界革命来结束过去、创造现实和开辟未来，亦即拯救人类、拯救世界。它所凸现的就是人对自己的拯救。人的自由就是人的创造性，而集体的普罗米修斯原则上能够实现对人们生活世界的绝对把握。(3) 启蒙时代的理性主义和决定论的主旨。马克思谈论的社会规律是以解释迄今为止的历史即人类“史前史”为根据的，尽管这些“规律”不依赖于人的认识而强加于人之上，是人对自己的创造无法控制甚至是自我异化的方式，但是，只有无产阶级革命不仅认识而且在实践中把握了它们，从这时起，必然性才有可能向自由转化。马克思为探讨社会规律而使用的许多概念是非评价性的。柯拉柯夫斯基关于马克思主义三个主旨的观点，扩大了传统意义上理解的马克思主义的思想来源，凸显出所谓马克思主义的乌托邦性质、救世论传统和政治意识形态取向的互动，认为马克思主义中惟一没有过时的就是其哲学，而这种哲学不过是历史上某种人文传统的延续，具体说来，就是浪漫主义、普罗米修斯思想和理性主义及决定论思想的延续，从而力图把马克思主义加以人道主义化乃至人本主义化的“革新和创造”。这种主旨论尽管在西方“马克思学”中可谓一种新的视角，但它关系到如何理解马克思主义的实质和马克思主义的组成内容。

《马克思主义的主流》（Main Currents of Marxism） 西方“马克思学”主要代表柯拉柯夫斯基的重要著作，也是20世纪最后20年西方“马克思学”的代表作。全称为“马克思主义的主流——它的产生、发展和瓦解”，全书共三卷。作者于1968年在波兰被当局解除教职后开始写作第一卷“创立者”，70年代移居英国后撰写第二卷“兴盛时代”和第三卷“衰败”。全书首次于1978年出版。全书三卷共有47章，论及60余位马克思主义史上的代表人物及其思想或学说，近20个相关的流派、团体等，内容包括从青年马克思、青年黑格尔派、马克思主义的形成和发展，经过第二国际和列宁主义以及后来的苏联马克思主义，到20世纪中叶西方形形色色的马克思主义流派和“马克思学”代表人物，再到南斯拉夫“实践派”、东欧“修正主义”和所谓“毛泽东的马克思

主义”等，涵盖了从19世纪40年代至20世纪70年代的马克思主义历史。该书对马克思主义史的研究和论述有五个方面较为显著：（1）马克思理论的基本原则是人道主义和异化理论；（2）马克思主义具有三个主旨：浪漫主义主旨，浮世德-普罗米修斯主旨（也称英雄主义-救世主义主旨），启蒙时代的理性主义和决定论主旨；（3）确定马克思主义者的标准在第二国际之际和之后截然不同，如经典的马克思主义者与苏联模式的马克思主义之分；（4）列宁主义作为俄国“农业共产主义”和极权主义理论，不是马克思主义的新发展，而是其普及。（5）关于马克思主义的结论。“马克思主义是我们这个世纪的最大幻想”。另一方面，该书在马克思主义史研究中的一大特色是从哲学史发端的古希腊哲学开始，经过基督教哲学和近代哲学，论述马克思主义与欧洲思想史的渊源关系，着重分析了几个试图把马克思主义与宗教神学结合起来的流派及代表人物。该书是自20世纪70年代以来，西方思想界和学术界论述马克思主义史的一部体系最庞大、内容最丰富和个性最鲜明的著作，被视为西方世界研究和论述马克思主义史的权威著作之一。A. 艾耶尔（Ayer）在著述20世纪哲学时，对于西方马克思主义流派及其代表人物，辍笔略过，直言无法再改进该书的相关论述了。该书作者由马克思主义者到“马克思主义修正主义者”再到反马克思主义者的特殊经历，无疑，给该书注入了若干特定的历史内涵和色彩。

《马克思主义和黑格尔》（Marxism and Hegel）　意大利哲学家，新实证主义马克思主义的主要代表人物科莱蒂的重要著作，是一部探讨马克思主义和黑格尔学说关系的著名著作。1969年出版。本书认为，黑格尔的辩证法是历史上第一个物质辩证法。所谓物质辩证法，包含三层意思：（1）它取消了个别有限实体的独立存在，把本来外在于无限观念的有限实体变成了内在于无限观念的从属性的东西；（2）认为思想和观念是真正实在的东西，人们要把握存在必须首先把握思想和观念，因为物是不存在的，存在的仅仅是理性。（3）既然思想和观念成了客观实在的世界，那么，思想和观念所固有的逻辑矛盾被投射出来，就成了世界万物所固有的、内在的矛盾。黑格尔通过物质辩证法使哲学变得连贯一致，从而完成了绝对唯心主义。恩格斯、普列汉诺夫和列宁原封不动地照抄了黑格尔

的物质辩证法，唯物辩证法在严格意义上是黑格尔物质辩证法的一个"机械的抄本"。马克思主义者要想成为唯物主义者就必须抛弃辩证唯物主义，重新回到马克思的唯物主义，回到康德思想中已经显露出来的唯物主义中去。这首先需要承认思维和存在的异质性，从而在根本上切断把实在归结为观念，倒过来又把观念视为实在主体的唯心主义的道路。其次是承认无矛盾原理，因为无矛盾原理正是唯物主义、科学和常识所遵循的思维原则。马克思继承了康德这方面的思想，他对黑格尔物质辩证法的批判就是恢复无矛盾原理，也就是恢复唯物主义。

马克思主义人类学（marxist anthropology） 虽然马克思是一个社会主义导师和著名的革命家，但与他的先行者们相比，他的政治学说和理论生涯更多是建立在研究社会及其变革机制的基础之上。在他的晚年，他又回到对社会的研究上来，并不断深化了这种研究。由此引起马克思感兴趣于人类学的传统研究领域，并逐渐对之进行了详尽的探索。马克思阅读了大量的人类学著述，而给他留下最为深刻印象的是摩尔根的论著。马克思觉得摩尔根的学说与他的历史唯物论非常相符，于是计划写一本有关这方面论题的书。但这本书只是在他逝世之后由恩格斯来作为马克思的遗愿来完成的，其部分内容就是依据马克思晚年所作的人类学笔记。这部书即现今广为流传的《家庭、私有制和国家的起源》。该书提出了十分重要的思想，认为当时被人们看成秘而不宣的和固有的家庭形态、调适两性关系的道德规范以及男女之间差异等因素，事实上都是互为关联的；它们也与一定社会的政治经济制度是相互关联的，甚至与国家的本质和存在相关联。这种观点在当时富有开创性和革命性意义，是一个振聋发聩之论。马克思、恩格斯提出这个理论时，采纳了一些人类学家关于人类社会已经经历了若干发展阶段的主张。由此，恩格斯在书中便具体地把人类历史划分为原始共产主义社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会和共产主义社会，这些社会的演变发展，即从一个阶段向另一个阶段的转变，就意味着当时人们所争论的所有社会制度或社会因素也会发生系统性的变化。恩格斯所采纳的这个特定进化发展阶段序列表，从现代人类学的新资料和新发现来看，在不少地方存在难以解释的地方，也给现代一些国家或地区的人类学乃至社会科学的研

究带来一些不利的影响。特别是在前苏联，不管愿不愿意，所有人类学资料都被硬套进这个序列里来。也正是从这个切入点出发，一些西方马克思主义者试图摆脱单线进化阶段论的束缚。在这些西方马克思主义者当中，很多都非常强调：在马克思的一些早期著作里，他就已经提出了五个阶段之外的其他一些社会发展阶段或生产方式。只是这些早期著作长期以来一直为人们所忽视，直到20世纪后半叶才逐渐被人们所认识和研究。尤为重要的是，马克思曾提出过亚细亚生产方式，用以阐述世界某些地区－诸如印度和中国资本主义发展的缺环。由此，导致在前苏联和其他一些地方从没有一个完全被接受的马克思主义人类学，但它在最近三四十年却成为人类学界的理论“热点”之一。自60年代以来，马克思主义人类学形成了两个完全不同的学派。第一个学派，很大程度上源出于法国学者阿尔都塞的理论研究。阿氏的马克思主义论著及其对马克思的解读，对好些人类学家，如著名的法国马克思主义人类学家戈德利埃（M. Godelier）和特勒（E. Terray）产生了直接和重大的影响。而阿氏通过接受列维－斯特劳斯和马克思的双重影响，创立出所谓的“结构马克思主义”。在一些基本观点上，马克思主义人类学的两派具有相同之处，比如他们都或多或少地不同意马克思的特殊进化序列观；取而代之的是，用马克思研究资本主义时曾经使用过的分析方法，去分析各种各样前资本主义或非资本主义社会。这些马克思主义人类学特别注意到了“生产方式”的概念，马克思曾用之来考察人类社会组织生产和再生产过程中社会整体的相互关系。他们根据马克思的观点，强调地指出：通常受支配的劳动是一个阶级对另一个阶级剥削的产物。而一定的财产制度、政治制度、亲属制度以及一定的宗教制度等，它们的存在使这种剥削成为可能。马克思主义人类学家是根据对生产方式的研究来考察这些多种多样的社会制度或社会因素在使某一特定社会继续存在中的相互作用，并试图阐明这样一个社会在什么条件下消亡。他们的研究，已经把以往过于局限在技术或经济决定论的探索基础扩大和深化了一步。自上世纪六七十年代以来形成的第二个马克思主义人类学学派，也是源自阿尔都塞的理论。这个学派提出了“生产方式的关联”这个概念。其意是指不同生产方式之间的相互作用和相互关联。如在一个第三世界的乡村或地区，

资本主义的和公有的两种生产方式在其再生产时就会互为作用、相互影响。如何考察这种“相联”或“并置”的详情细节，是一件专业性很强的工作，但关心这个问题的马克思主义人类学者正在继续发展这一追溯到马克思主义真正起源上的传统。这派学者会考虑到某一群人对另一群人政治经济支配权的作用和影响，他们常常拿殖民主义和帝国主义统治来作分析的对象。除此之外，马克思主义人类学还对马克思的异化学说和意识形态理论进行了系统的重新考察，既在人类学领域注入了马克思主义的思想源泉，也为马克思主义在当代的发展提供了新鲜的素材和深入研究的空间。

《马克思主义史》（History of Marxism） 著名的马克思主义研究者、南斯拉夫“实践派”的主要代表人物弗兰尼茨基最重要的著作。出版于1961年，1963年获共和国“博日达尔·阿哲亚”奖。该书先后被译成英、法、德、意、日、希腊等多种外文出版，引起了世界哲学界的广泛关注。本书以“实践派”的基本理论为出发点，全面分析了马克思理论产生和发展的历史，对马克思主义发展史上的重要人物和事件作出了较为深入的剖析。(1)关于恩格斯的哲学思想。作者在高度肯定恩格斯早年与马克思一起，对创立马克思主义哲学所作贡献的同时，对恩格斯晚期的哲学观点提出了批评。认为恩格斯在实践问题上，忽视了主体和客体关系的历史尺度，即实践的历史尺度；在认识问题上，有些观点的表述不完善，以至后来被人用来简单化地表述反映论，从而将其庸俗化；在辩证法问题上，没有真正摆脱黑格尔辩证法的束缚，没有看到人类历史的重要尺度以及历史实践的复杂性，从而将哲学问题简单地归结为逻辑问题。(2)关于列宁的哲学思想。作者认为《唯物主义和经验批判主义》是一部特定历史条件下论战性质的著作。它对加强当时人们对马克思主义哲学思想正确性的信念，促进俄国工人运动的进一步发展起到了重要作用。但就其哲学观点而言，它是对马克思原有哲学观点的倒退。因为它不是从实践而是从古典唯物主义关于主客关系的概念出发的。在《哲学笔记》等晚期著作中，列宁克服了在《唯物主义和经验批判主义》中的错误观点，重新回到了马克思原有的立场上来。(3)关于斯大林的哲学思想。作者认为斯大林把自然界的东西与历史的东西等量齐观，把人和人类历史看做一种无限的宇宙钟表的因素，这种宇宙钟表按照自己的规律运动着，人的作

用被忽略不计，异化问题、人道主义问题也被从哲学中抹掉了。而且，在斯大林的哲学中，唯物主义和辩证法也是分离的。(3)关于卢卡奇的哲学思想。作者高度肯定了卢卡奇的《历史与阶级意识》一书。认为卢卡奇的总体理论正确地反对了当时在马克思主义者中占统治地位的经济决定论，论述了意识形态和上层建筑的重要作用。卢卡奇的物化理论揭示了资产阶级社会及其哲学中的一个普遍现象：主体和客体的对立，人和社会的对立，哲学意识和某种独立的异己的基质的对立，并且发现了解决这一问题的惟一可能性。卢卡奇的实践哲学把实践的因素提到了马克思主义哲学的中心地位，并在真正马克思主义的意义上表述了实践的问题，超越了那种非马克思主义的反映观点。弗兰尼茨基是站在实践派的立场上观察马克思主义发展史的，无论是他对恩格斯、列宁、斯大林哲学思想的批评还是对卢卡奇哲学思想的肯定，都渗透着“实践派”的基本观点。

《马克思主义与个人》（Marxism and Human Individual） 波兰哲学家沙夫的著作，1965 年于华沙出版。弗洛伊德主义的马克思主义的代表弗洛姆为英译本作序。本书包括四个内容：(1) 重新发现马克思主义。这一重新发现就是重新发现青年马克思。青年马克思是我们时代的一个发现。马克思青年时代的哲学人本学是了解马克思主义的关键；(2) 马克思主义的出发点是个人。马克思对个人的研究贯穿于他的全部著作之中。马克思对个人的本质、个人的异化、个人的自由的研究都不断证明了这一出发点及其意义；(3) 马克思主义就是人道主义。这种人道主义是现实主义的、始终具有独立性的、战斗的和乐观的人道主义，它不仅与其他人道主义区别开来，而且是一种特殊类型并能压倒所有对手的人道主义；(4) 共产主义 = 人道主义的实践。“马克思理想的共产主义制度是已经克服了人的各种异化形式的社会”。共产主义社会的个人作为一个完整、全能的个人，其个性得到最充分的发展。人有意识地控制各种条件，而不是由条件控制人。共产主义的新人原则在当代第一次有了实践的可能和必要。

《马克思主义与形式》（Marxism and form） 美国作家杰姆逊的文学批评代表作，1971 年出版。这本书对西方马克思主义的几位代表人物：阿多诺、本杰明、马尔库塞等人的文学思想进行了概要的评述。书中

认为：辩证的文学理论首先关注的是文学作品本身的统一性问题。作品是一个自主的整体，是作为一个完整的事物而存在的。关于形式和内容的区分，来自黑格尔对神学、哲学史和艺术的研究。在这个方面辩证思想可以看做是由亚里士多德发展起来的那种以形式为主导的模式的倒转：即形式不被看做我们所由出发的原初图式或模式，而是看做我们借以结束的内容本身深层逻辑的最终表达。这也就解释了对个别艺术作品的判断在性质上终究是社会的和历史的。形式本身不过是作品的社会内容在上层建筑领域的完成而已。在这个方面，黑格尔与马克思有相似的观点。他们认为完美的艺术作品，即形式完全适应于内容的作品，在理论上讲是不存在的。但是，在黑格尔的理论中，其原因是因为艺术终究要超越自身，而变为神学和哲学。在艺术越来越接近于那个完全的自我意识即绝对精神的时候，它将自身作为感官游戏而摒弃了。与此相反，对于马克思主义来讲，随着思想的具体化，哲学抛弃了自身。只有当艺术以某种方式具体地完成于社会自身之中时，客体和主体的适应或者说形式和内容的适应，才会作为一种现象的可能性而存在。形式的完成正如形式的缺陷一样，都可以看做是某种相对应的深层社会和历史结构的符号。这种结构正是批评所要探索的对象。杰姆逊认为，辩证思想就其结构来讲，是自我意识的。它是在一个层次上思考一个既定的对象，同时又自我观察的思考过程。这种思想方法可以使某种类型的材料达到意识的高度。不仅作为我们思想的对象，而且作为那个特殊对象内在本质所决定的一系列思维活动。真正的辩证批评，作为它工作结构的一部分，必须是包含对其思维工具的评论。惟一真正的具体展现辩证批评的方法就是对这种批评的实践。他认为，批评的范畴是随着历史和思想意识的不同时期而变化的。现在我们接受的文化作品，是一套过去时代完全被遗忘的代码符号，是我们已经对它丧失感觉的一个整体中的碎片。在旧文化中，所谓现实主义作品总是携带着它们自己的阐释，它们是事实同时又是对事实的评论。现在，文学事实正如组成社会现实的其他事物一样，迫切需要评论，需要阐释，需要破译，需要判断。英美政治科学已经无法满足这种要求，文学批评就必须对之比较内在与外在、存在与历史、对目前生活的抽象质量作出判断，并且保存一种关于具体的未来的观念。

马林诺夫斯基（Malinowski, Branislow 1884～1942） 马林诺夫斯基生于波兰，早期学过物理、数学和民俗心理学，1910年转入伦敦经济学院在韦斯特马克（Westermarck）指导下学习人类学，后来长期工作在伦敦经济学院。马林诺夫斯基的主要作品有：《西太平洋上的航海者》、《原始社会的犯罪与习俗》(1927)、《原始社会的性与压抑》(1927)、《西北美拉尼西亚野蛮人的性生活》(1929)、《自由与文明》(1944)、《文化的科学理论》(1944)、《文化变迁的动力》(1945)、《巫术、科学与宗教及其他论文》(1948)、《性、文化和神话》(1962)、《墨西哥市场体系的经济学》(1982)以及《文化论》等。1913年出版了首部人类学专著《澳大利亚的土著家族》，1914年在马雷特、塞利格曼的大力支持下，前往新几内亚进行田野工作。由于一战爆发，他被迫留在当地，却也随遇而安，继续进行他的研究。这样，他在梅鲁岛和特洛布里恩群岛与土著居民共同生活了两年多，从而提出了田野作业方法。马林诺夫斯基主要的学术贡献是“功能论”、“田野研究方法”和“文化论”，他还提出了“功能”和“需要”的概念。“文化功能论”是马氏理论的核心，马氏的文化功能论可以用他自己的一句话来总结，即“文化，即工具的整体及社会群体、人类思想、信仰及风俗的规章，构成了人赖以更好地对付在满足需要的过程中适应环境时所面临的具体问题的伟大器具”。马林诺夫斯基自己对“功能主义方法”曾有着这样的解释，“此种学说的目的在以功能眼光来解释一切‘在发展水准上’的人类学事实，看这些事实在完整的文化体系内占什么地位；在这个体系内的各部分怎样地互相联系，而这体系又以何方式与本质而不在‘进化的臆测’或以往历史事件的重造”。他又解释说：“我们所谓功能，就是一物质器具在一社会制度中所有的作用，及一风俗和物质设备所有的相关，它使我们得到更明确而深刻的认识。观念、风俗、法律决定了物质设备，而物质设备却又是每一代新人物养成这种社会传统形式的主要仪器”。马氏天赋极高，著述颇多，40岁即荣膺学派主帅。他开创了人类学长期连续参与观察式的田野工作先例，培养了一大批人类学专业的学生，其中许多后来都成为知名的人类学家，如：埃文斯-普里查德（Evans - Pritchard）、埃德蒙·利奇（Edmund Leach）、M. 格拉克曼（Max Gluckman）、R. 弗思（Raymond Firth）、塔尔考特·帕森斯（Talcott Parsone）以

及中国的费孝通。可惜的是英年早逝，1942年5月，他因心脏病突发客死他乡。

梅劳－庞蒂（Merleau－ponty，Maurice 1908～1961） 法国著名现象学、存在主义哲学家，存在主义的马克思主义的主要代表，在20世纪40年代下半期曾是法国思想领域里的一个中心人物。他的地位仅次于萨特，他首先把现象学和存在主义结合起来，在知觉现象学的名义下对存在主义作了别有特色的解释，并且他试图在这种解释的基础上建立一套社会政治理论，用以修正马克思主义，开了所谓存在主义的马克思主义的先河，萨特承认这方面梅劳－庞蒂是他的老师。梅劳－庞蒂1908年出生于法国西南部的一个小镇罗切福特－苏麦尔的一个信奉天主教的资产阶级阶级家庭。一战时，他丧父并随母迁居巴黎。1926年，考进巴黎高等师范学校，攻读哲学，与比他高两个年级的萨特有了交往。1931年，获得哲学教师的资格，参军后又到德国学习，深受胡塞尔现象学的影响。1939年，他回到巴黎，接受了新黑格尔派的存在主义哲学的影响。1939～1940年，二战爆发，他继续服役。1941年，他参加了由萨特等人组织的一个名叫“社会主义和自由”的反法西斯组织。1943年与萨特商办刊物，直到1945年，借用著名幽默大师卓别林的电影《摩登时代》的名称取名为《现代》（法文为LES TEMP MODERNES）的刊物正式创刊了，由他任政治编辑；朝鲜战争爆发后，梅劳－庞蒂政治态度发生了明显变化，与《现代》脱离了关系。二战后，先后在里昂大学、巴黎大学任教。1952年，他继柏格森之后被任命为法国最高学术机构法兰西学院的哲学教授。这一任命引起了天主教会和极右势力的非议，他被指责为与左翼为伍和不信奉宗教，崇拜德国哲学，抛弃了法兰西传统，直到后来发觉梅劳－庞蒂向右转这一指责才得以平息。1957年，梅劳－庞蒂被授予荣誉团成员称号（荣誉团为1802年由拿破仑一世所建立，只有对法国有特殊功勋者才能列为该团成员）。1961年5月，他在工作台旁猝然逝世。梅劳－庞的哲学著作主要有：《行为结构》（1942）、《知觉现象学》（1945）、《人道主义和恐怖》（1947）、《辩证法的历险》（1955）、《意义和无意义论文集》（1948）、《哲学赞词》（1953）、《符号》（1960）等。40年代以前，梅劳－庞蒂在政治上属于小资产阶级；在哲学上深受现象学和存在主义运动的影响。40年代中期，

在思想上越来越激进，与共产党人关系密切，正是这种立场使他致力于马克思主义与存在主义的结合，用存在主义来修正马克思主义，提出了他的存在主义的马克思主义。50年代朝鲜战争的爆发和西方对苏联存在劳改营的议论，使他对整个无产阶级事业失去了信心，转向了资产阶级自由派，在哲学上也放弃了综合存在主义与马克思主义的努力，公开抨击马克思主义，重新回到了现象学和存在主义。梅劳-庞蒂的哲学调和折衷，暧昧不明，被称为"模糊哲学"、"调和哲学"：在早期表现为他既接受了现象学和存在主义从个人心理意识的存在出发来构造整个世界的主观唯心主义前提，又企图给个人的存在提供一种客观基础，认为应当从世界的背景中去寻找个人的存在。后期则在个人自由决定（主观因素）和社会历史制约（客观因素）之间采取了含混的态度。

《美学理论》（Aesthetic theory） 阿多尔诺后期关于艺术哲学的主要著作，1970年出版。阿多尔诺的艺术理论与现代派理论或先锋派理论有密切联系。阿多尔诺拒斥唯物主义的反映论，拒斥有机艺术作品的概念，信奉黑格尔的历史观。他提出统一的历史具有各种不同的领域：社会、政治、经济和审美等，这些不同领域特别是审美领域和社会领域是相互关联的。在此基础上，他强调艺术作品的独立性。艺术与社会之间的相互关联并不是马克思意义上的阶级关系，真正的艺术作品表现为在整体上确立社会领域和审美领域的辩证法。他认为，把审美领域仅仅分为下层基础和上层建筑的两部分是不对的，那样不会有艺术与社会的辩证法。他为如卡夫卡、乔伊斯这样的现代作家进行辩护，认为现代作家试图证明社会变革和艺术创新之间的辩证法，他们通过对肯定传统的否定而获得了确定性。在这种"结构主义的解释学"中，文本是出发点，解释文本或艺术作品可透视社会状况。它的目的是借助理论的构架解释客观的意义。阿多尔诺赋予真正的艺术作品以保卫真理、反对和摆脱这个时代的"文化工业"的重任。《美学理论》从根本上说包含有空想和悲观主义的成分。这本书因为许多独特的观点，成为一部相当有争议和有影响的美学理论著作。

《孟德斯鸠、卢梭、马克思：政治和历史》（Montesquieu, Rousseau, Marx: politics and history） 阿尔都塞的哲学理论著作之一，写于1959

年，全书分为三部分：第一部分讨论孟德斯鸠关于法的思想，第二部分讨论卢梭的社会契约论，第三部分讨论了马克思与黑格尔的关系。全书围绕这些人物的政治和历史的见解而展开。主要思想观点有：(1)关于孟德斯鸠的政治思想。他认为，孟德斯鸠被人们公认为政治科学的奠基人，其原因是孟德斯鸠的《法的精神》的研究对象是地球上所有国家的法律、风俗习惯和生活方式，它使孟德斯鸠的政治思想同以前的霍布斯和斯宾诺莎等在内的17、18世纪几乎所有的理论家存在根本的区别。正由于《法的精神》才使政治成为一门科学。(2)关于卢梭政治思想的内在冲突。卢梭的研究对象－社会契约形成了其政治理论的问题框架，但卢梭仍然是传统的自然法理论的支持者，他的学说中也充斥着一些深刻的矛盾和悖论：第一个矛盾，涉及“疏远”与“转让”。第二个矛盾，社会契约的主体－个人和团体契约关系的前提是交换，但个人却在交换中没有获得任何东西。第三个矛盾，特殊意志和一般意志的关系，前者是后者产生的基础，两者的一致是社会契约论的实质；但二者都处于对立状态。这样一来，前后结论矛盾。第四个矛盾，卢梭一方面沿着意识形态的路子即从“法－公众意见－生活方式和道德－特殊意志”来思考问题，另一方面则从财产、穷人和富人等经济现实中去说明法。卢梭的思想仍然是在当时意识形态条件产生出来的神话。(3)阿尔都塞认为，马克思打开了历史学的新大陆，在此基础上形成了以改造世界为根本特征的马克思主义哲学，即辩证唯物主义；马克思的辩证法不再是黑格尔的神秘主义的辩证法，马克思是引入了黑格尔《精神现象学》中的历史辩证法来扬弃费尔巴哈的以人－自然－感性为基本公式的理论人道主义的。马克思在批判了黑格尔无主体的精神异化过程后，论证了历史过程与生产关系及其他关系的不可分离性。

米德（Mead，Margaret 1901～1978） 20世纪最著名的人类学家之一。在学术上，她尤其在关于青春期、性和社会化的问题上的研究而著名。在哥伦比亚大学师从博厄斯（Franz Boas）学习人类学，1929年获得哲学博士学位。她受到同学本尼迪克特（Ruth Benedict）和萨丕尔（Edward Sapir）的影响，并与他们一起创建了文化与人格学派，试图将文化人类学与精神病学、心理学联系起来。米德是美国人类学领

域第一代从事深入海外田野调查的女性之一。她的《萨摩亚人的成年》(1928)说明在美国与青春期有关的忧虑在萨摩亚并未发现，因此青春期焦虑是文化的产物，而非生理因素。后来，她写了大量的专题著作，如《三个原始部落的性别与气质》(1935)，试图展示男人和女人性角色的可塑性。《男性与女性》(1949)，是一本较大部头的对性进行跨文化考察的著作。她的许多著作既是写给普通大众读者，也是写给人类学家的。他们把美国当时所关心的社会问题作为主题，并用跨文化资料与美国生活的许多具体方面进行比较。米德用电影来记录巴厘的社会化进程，在人类学界大受推崇。第二次世界大战开始时，米德开始积极投入到大范围比较研究工作中，和本尼迪克特等人一起研究"远方的文化"。同一时期，她也积极参加了政府赞助的如饮食与发展等国际问题的研究。在米德的整个职业生涯中，她与纽约自然历史博物馆联系甚密，曾任馆长。晚年时成为人类学的偶像，1972年，她出版了自传《黑莓冬天》(Blackberry winter)。1983年，弗里曼(Derek Freeman)出版了他的《萨摩亚：一个人类学的神话的形成》一书，引发了一个著名的争论。他指出，米德被报道人欺骗，并误导了对萨摩亚文化的描述。他认为，米德这样做是为了为博厄斯有关人的本质是由文化而非生理因素决定的论点寻找证据。在弗里曼眼中的萨摩亚人以暴力和竞争为标志，是一个性不能公开且没有自由的社会。这导致了一系列的有关争论。即使米德已经不能与其同道一起对此作出个人的回应，但却依然坚韧地从事研究和著述，并对其毕生致力发展的主题给予了新的关注。

米勒 (Miller, Arther 1915～) 美国剧作家，出生于纽约市一个商人家庭，其父在30年代初美国经济大萧条中破产。米勒中学毕业后在一家货栈工作两年，靠挣来的钱上密执安大学，此后，逐渐走向文学创造的道路。米勒于1956年和1985年先后获得密执安大学的荣誉文学博士学位和美国全国文学艺术研究院金质奖章。并曾于1965年起连任两届国际笔会主席。1945年米勒发表了题为《焦点》的长篇小说，以描写排犹运动为主题。1947年，一部以易卜生式社会道德剧《全是我的儿子》获纽约剧评家奖，米勒因此一举成名。1949年他又发表剧作《推销员之死》其中描述了一个年老体衰的推销员的不幸遭遇，在一定

程度上抨击了美国商业制度，揭穿了美国流行的人人都能成功的神话，评论界对其褒贬不一。该剧荣获纽约剧评家奖和普利策奖，米勒也因此获得了战后美国伟大的批判现实主义剧作家之一的荣誉，奠定了他在戏剧界的地位。1953年，一部以北美殖民地一桩逐巫案为题材的历史剧《炼狱》问世，该剧影射了美国50年代初麦卡锡主义者对人民的迫害，而米勒本人也因此受冤屈。这一时期，他还写了反映30年代美国职工生活的独幕剧《两个星期一的回忆》和反映意大利工人在美国的不幸遭遇的两幕悲剧《桥头眺望》。1960年，米勒根据自己的短篇小说改编了一部电影剧本《不合时宜的人》，1964年，他发表剧本《堕落之后》，同年，发表独幕剧《维希事件》，描写德国法西斯主义分子对犹太人的迫害情景。1967年米勒发表短篇小说集《我不再需要你》，1968年又发表以描写两兄弟之间产生隔阂的问题剧《代价》。除此之外，米勒还写了大量的戏剧评论，报告文学以及十几部广播剧等。米勒在其作品中力求将社会意识融入剧中人物内心的生活，他反对将戏剧商业化、庸俗化，认为戏剧不是纯娱乐性的，而是一项反映社会现实的严肃事业，戏剧舞台则是重要的思想传播的媒介。

民族（nation） 民族是人类社会的一种共同体。一些学者认为它是一种想像的共同体，通常要求其成员应有强烈的忠诚感。但这个词也总是产生疑问，既由于它是一个人为创造的概念，又因为一个人所居住的国家有可能与其所属民族不一致。斯大林为“民族”下的定义是，“人们在历史上形成的具有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化特点上的共同心理素质的稳定的共同体”。中国大陆学者在传统上主张，民族是一个历史范畴，有它产生、发展和消亡的客观规律。当原始社会向阶级社会过渡时，以血缘关系为纽带的氏族、部落被破坏，人们在部落联盟的基础上按地域的、经济的和某些政治的、文化的因素联系起来，逐步形成为民族。在民族形成和发展的漫长历程中，有的分化了，有的被同化了，有的相互融合成为一个新的民族。民族作为一种社会现象，受社会发展规律的支配，在阶级、国家消亡后，民族将走向消亡。近年有学者主张：民族是特定历史和地理条件下形成，以共同的血缘意识和先祖意识基础上构拟的神话或者历史为核心，以共同的语言、风俗

或者其他精神－物质象征要素为系统特征，以政治操作为手段，以家族本体为想像空间和以家族关系为象征结构的人们共同体。关于民族定义的讨论仍在进行中。二战期间，人类学家将“民族”当做一个调查的主题，许多美国人类学家将其目光由小型社会转向那些由公民构成的独立国家。一些人类学家被请去分析敌国的情况，文化的“远距离研究方法”在本尼迪克特（Ruth Benedict）的《菊花与刀》（1946）中表现得淋漓尽致，该书试图描绘日本人突出的“国民性”。国民性研究方法产生于战时的一种假设，认为一个独立的国家的居民享有共同的社会传统。尽管本尼迪克特、米德及其他的国民性研究的倡导者们意识到文化模式是可以转变的，他们设想由于文化是整体性和社会性的，因而将一个个的国民文化区别开来是没有困难的。这就使他们所主张的由于分享共同的国民文化，而使儿童在其社会化过程中建立起了一个共同的“内部心理结构”。国民性研究方法存在着某些根本的缺陷。挑战之一是来自那些关注于新独立的后殖民国家所缺乏的“民族一体化”。在这些国家中，其人民由于文化明显地相分离而未能团结在一起。格尔茨（Clifford Geertz）1963年的论文“一体化的革命：新国家的原生情感和公民政治”，开辟了人类学领域关于民族性格和民族文化的一个新的研究途径。他分析了在新国家中由于前现代的不同语言、宗教及文化传承而形成的原生情感和现代国家政府灌输给其人民的“公民”情感之间存在的紧张关系。20世纪80年代，认为民族是建构的观点在社会科学理论界占据了主要的统治地位。每一个明确的拥有国际公认的国界的现代国家中都包括多种不同文化的特征。民族主义者向其大多数国民反复灌输一个国家是一个想像的民族共同体，以及通过对一个共同的过去的记忆而超越其异质性的思想。这种想像和记忆必然需要一种情感力量来追忆他们在民族独立或爱国战争中所共同洒下的鲜血和牺牲的英雄。人类学家们已经受到了一些特殊的影响，这来自于有意识“发明”的民族传统，及通过诸如人口普查、义务教育和官方日历等国家的部署对于建立民族共同体影响的结果。如果成功，这种“发明”即成为“自然的”或“原生”的，因此赋予了民族象征意义的歌曲、旗帜、纪念碑和纪念日等在国民中产生出强烈深厚的认同感。民族想像还是存有疑义的，通常在语言和行动中一样存在，今天许多

的移民，与过去不同，既不被他们的新国家的文化所完全同化，也没有保留其原有的文化传统，而是如最近的人类学研究表明的，他们的认同常常是灵活的或模棱两可的。

民族性（ethnicity） 这个概念的主要特征是任何群体或任何民族的认同与标识，认同群体和另一群体之间所作的或明确或含蓄的对比。任何时候使用民族性的概念肯定都有“我们”和“他们”之分。标识和对比的特点是动态的，是随着环境背景的变化而变化的。同时，这些特点存在于不同的层次，标识和对比所建立起来的界线并不排除人们在各个群体或类属之间的往来，也不因他们的往来而阻止了民族的认同或被认同。因而，在特定的社会制度或民族国家中，“我们”和“他们”的对比是通过否定的范畴来确定的。民族共同体通常是多种不同群体的或明晰或含糊的范式的一部分，它有一种在意识上建立起来的合并不同群体或类群的中心动力，美国的“熔炉”意识便是一个例子。另一个例子是许多拉丁美洲国家的混血意识，在种族混血意识里，其中的印第安人的概念、黑人的概念与白人的概念就具有根本的不同。由于混血儿的“光临”，作为上层统治结构的一部分之种族混血概念，主张所有民族越来越相似，越来越文明，越来越具民族性。然而，把标识和对比的标准用于诸如哥伦比亚、委内瑞拉或秘鲁等地的民族之中时，我们就会发现“印第安人”和“黑人”的概念与混血儿实有很大的不同。对特定群体和类别的人们来说，民族性可能是主观的或者客观的，含蓄的或者鲜明的，明显的或者隐蔽的，可接受的或不可接受的，自相矛盾的或者含糊不清的来表示出民族名称的特点。它们把这些标识联系到关于文化－社会－阶层－种族或国家的思想上。例如，在圭亚那，“黑人”和“印第安人”的概念不同，反而这个术语的使用是因为所谓“印第安人”来自印度。但圭亚那有“黑印第安人”，他们当中有许多操一种土著的美洲语言－阿拉瓦克语。对于非阿拉瓦克人来说，语言认同把他们置于“印第安人”的范畴，但从体质特征来看，同样的阿拉瓦克家庭却有很多可归入不同的印第安人和黑人的范畴。一个民族在资源竞争或政治势力上讨价还价的脉络之下所接受的标识，在另一背景下可能完全被抛弃。例如，在玻利维亚或厄瓜多尔，土著首领可为“所有印第安人”辩护，用西班牙语来指称的话，不仅包括

国家建立者所划分出来的“印第安人”，还包括所有的贫穷者、下层阶级和混血儿。但是，当这些首领说土著语言的时候，他们可以使用专指联邦中的单一民族的术语，联邦中包括有几十个不同的土著民族，说多种语言，若坚持用某个西班牙的词语则被斥为种族主义者。现代人类学对民族性的研究包括了解民族群体的标识和对比的建立及其基础。民族性研究不能与自我认同体系、阶层体系、资源竞争体系和政治经济统治及其变化的体系之研究分离开来。民族性研究与文化持续和文化变迁、所有已确立的界线之保持和交叉，以及以各种方式将人们分离又将之并在一起的结构相联系。通过民族性这个透视镜，自我认同和模塑被看做是互补的、动态的和相互支持的现象。

民族志（ethnography） 是对特定的当代民族文化的系统性描述，通常通过田野调查来完成。民族志和民族学这两个概念有相近且复杂的历史联系。“民族志”和“民族学”这一对名词在18世纪被提出，对它们的提出作出很大贡献的是当时的德国学者。之后，在英法等国中应用。民族志是系统化的和比较的文化研究的结晶。它体现了这样一种人类学的理论根基：启蒙运动、对非西方的人的探索以及自然科学的发展。民族学实地调查是民族学获取研究资料的最基本途径，是民族志的架构的源泉。在人文科学发展的200年历史中，民族学、民族志概念的外延有许多改变。民族志从开始是任何人都可以完成的对之耳闻目睹的情况的如实记录。这些记录从只言片语到大篇幅地相对系统地描述记录了自然地理环境、民俗民风。这类民族志主要著者是传教士、士兵、旅行者。随着古典进化论的建立，对民族志的要求提高了，一些学者和学会对怎样开展民族志调查提出了纲领性意见。民族志为古典进化学派的两个研究重点服务：婚姻家庭的历史溯源；宗教起源与发展。从19世纪70年代到20世纪初大量民族志出现。这一时期的民族志的著者多为训练有素的学者，他们在严密的程序下系统地收集人类语言、习俗、工艺品等等。他们还要对材料进行筛选，访问从异地归来的旅者。进而，民族志集结成文。在另一方面，民族志者通过自己的调查对那些坐在摇椅上的理论家的观点进行检验。民族志材料浩繁，于是就出现了撰写者如何选择材料和选择哪些材料的问题。有些人通过设定主题和缩小观察点来避免这一问题的出现。但是，人类学的

研究应建立在“全面”材料的掌握的基础上。对民族志的批评之一就是认为民族志是为自己的理论量身裁衣。博厄斯(Franz Boas)阐述的整体论的观点大大解决了这一问题。而且，一些精于民族志观察的人类学者的专题性著作出现了。这些著作是从里弗斯(W. H. Rivers)的《托达人》(1906)到拉德克里夫－布朗(A. R. Radecliffe－Brown)的《安达曼岛民》和马林诺夫斯基的《西太平洋上的航海者》。其实，这一问题远没解决。现代人类学家对民族志的记录功能提出质疑，认为它经不起更大范围的民族志的检验，民族志不过是调查者对自己最了解的部分的民族志记录。现今，一些人类学者提出用修饰性的或认识论的方法来摆脱不断增长的民族志的压力而出现的与文学交叉的民族志的撰写，即强调人类学者在撰写中加入创造性的情感而不是单纯的材料罗列。或者赋予民族志以政治意义，使它看起来更像殖民史的证据而不是中肯的民族志的观察。同时，一些理论者批评早期的民族志作品中没有做到理论与材料的很好整合。

民族中心主义（ethnocentrism）是一种认为自己文化优于他文化的信条。广义上说就是轻视其他群体的成员。美国社会学家孙墨楠(William Graham Sumner)给它下的定义是，“以其个人所属群体为一切事物的中心为出发点来看待事物，对其他所有群体则按照自己的标准把它们分成等级，……每个群体都认为只有自己的社会习俗是恰当的，看到别的群体有不同的社会习俗，就会嘲笑”。总之，它是一种主观主义的态度，偏爱本群体的生活方式，以自己的生活方式为标准，用否定的态度，否定或贬低其他民族群体的生活方式和文化成就。所有文化及其成员都有一定程度上的民族中心主义，人类学被认为是一门民族中心主义最少的社会科学。博厄斯认为，对民族和国家来说，民族情感是一种纽带。这种纽带通过扩展个人活动领域，使权力有可能加强，并通过设立明确的理想来扩大合作的群众数量。这种情感有积极性和创造性的一面。但是，这种情感无论在各处都表现出对外有一种攻击性的偏执，极其强调和注重自身的价值和利益。由此，民族中心主义产生。即对他族的歧视没有任何理性原因，只是一种情感，赞扬本族的优越，以激起成员的团结。这种情感如果过度，就可能引起群体间的冲突。其实每一种文化都具有其独创性和充分的价值，每一种文化

都是一个不可重复的独立的体系。一切文化价值都是相对的，各民族文化在价值上是相等的。民族中心主义是一种应该摒弃的思想观念。

膜拜价值与展示价值（Cult value and exhibition value） 是本雅明从艺术的接受方面对艺术功能和价值所做的一种划分，这一划分是基于人接受艺术作品时所侧重的不同方面来说的。艺术的这两种价值、功能的形成是有其历史演变过程的。艺术创作发端于为膜拜服务的创造物。在其中，重要的不是它被关照着，而是它存在着。艺术在起源时并不是观赏对象，而是作为艺术膜拜对象存在着，它同礼仪、宗教等活动相结合，艺术的膜拜价值就植根于礼仪宗教活动中，并具有独一无二的价值。随着社会和艺术的发展，艺术逐渐脱离了礼仪宗教的束缚，艺术产品获得了展示的机会。艺术为人们观赏的展示价值逐渐形成与独立出来，并形成了与膜拜价值相抗衡的局面。特别是到了现代工业社会的机械复制时代，随着对艺术品进行复制的各种方法的产生，艺术品的展示价值日益明显。艺术品的膜拜价值将艺术品工具化，在对膜拜价值极力推崇的时代中艺术品首先是一种膜拜的对象，是某种礼仪或宗教中不可缺少的工具。在历史的演进中这一工具才独立出来被人们视为一种艺术品。只具有膜拜价值的艺术品的存在优先与它的价值自身，它首先被视为一种存在物，而后才附带着某种价值，并且从根本上说这一价值是一种"使用价值"。与此相对，现代对艺术品的展示价值的绝对推崇使艺术品成为了一种具有全新功能的创造物。这一创造物是一种艺术的创造物，它的存在只是被人们视为附带物而呈现出来，接受者主要并不关心其膜拜性的实际存在，它作为艺术品为接受者所关注的是其展示价值。展示价值成为了艺术的主导价值。本雅明对艺术的膜拜价值与展现价值的划分有其合理的内涵，是马克思主义理论在艺术评论中的应用：这一划分突出了艺术价值随时代发展变化的趋势，因而是辩证的，它看到了艺术初创期其现实的功利价值（膜拜）所占有的主导地位，而后随着时代的发展，艺术的审美价值（展示）才获得了独立并上升为主导方面，因此这一划分也是唯物的。本雅明以这一划分为现代机械复制艺术的审美价值及其存在的合理性作出辩护。

摩尔根（Morgan, Lewis Henry 1852~1936） 英国动物学家、心理学家、新实在主义代表。早年就读

于伦敦矿业学校，师从赫胥黎(Thomas Henry，1825～1895)攻读生物学。1878～1884年在南非执教。1884～1887年在英国布里斯托尔学院任地质学和动物学教授，1887年起任院长。他主张区分心理活动的三个层次：一切动物均有的蒙昧意识；能够利用经验的动物才有的有效意识；只有少数高等动物才有的自我意识。在哲学上，继亚历山大之后，主张突创进化论，认为进化是一种突创的过程，即由下一层次到上一层次具有突然的出现和创造的特征，并非各种因素的总合。突创的基础是时空的结合体，分为物质、生命与心灵三个层次，每一层次又均可分为若干小阶段，最高的是神性。电子是最低的元素，原子为高一级的复合体，分子为更高的复合体，结晶体则为更高的复合体，由结晶体而到有机体。反对有机体主义或生机论，认为有机体不过是突创的一种形式，并不能代表各层次突创的特性，认为不可能有外力对突创过程进行干涉，神性并非上帝对自然界的干涉，神性仅指神的无所不在，从物质、生命到心灵均为神性所贯彻。各层次的复合体由关系与结构组成，关系有外在的与内在的之别。下层进化为上层，即构成一种新的关系或结构，而上层则包含了下层的特征。他以这种理论解释心物关系问题，认为心物的不同是因为两者有不同的关系或结构。主要著作有：《比较心理学绪论》(1895)、《突创进化论》(1927)、《生命、心理与精神》(1926)、《新奇事物的突现》(1933)等。

墨菲(Murphy，Richard 1927～　)爱尔兰诗人。生在高尔韦盎格鲁－爱尔兰血统的新教家庭。祖辈多从事外交、教会、军队工作。1944年获奖学金到牛津大学攻读英国文学，分别于1948年和1955年获学士和硕士学位。青年时期游历甚广，喜爱爱尔兰西部的海上生活，因而1959年以来大都生活在克莱根及其附近的群岛上。70年代分别在科尔盖特、巴德及依阿华几所大学作访问学者。墨菲的生活背景和家庭传统与他在英格兰所受的教育的和谐统一。他的诗表现祖先、历史、自然地域风情等，反映爱尔兰文化与爱尔兰农民原始古朴的生活；同时还在这些描写中融进自己的观察和思考，探讨自己在爱尔兰传统文化中的位置以及自己与爱尔兰现实的关系。他的长篇叙事诗《奥赫里姆战役》(1968)，正是通过1691年的一次代表天主教利益与代表新教利益的历史性战役来对盎格鲁－爱尔兰新教

文化以及个人在这一历史进程中的地位进行探索。墨非的诗结构严密、形式完美、风格典雅、语言流畅，相当适合于表现他诗歌的内容。除《奥赫里姆战役》外，还写有《爱的考古》(1955)、《宅第的主妇》(1959)、《驶向小岛》(1963)、《高高的岛》(1974)等。

母系社会（mariarchy） 指女性作为统治地位的阶级体系。其权利和义务通过母系来传递。这种理论认为最早的家庭关系存在于母子之间，因无从知道其父，所以母亲是家庭的重要成员，并通过她来追溯继嗣关系。19世纪社会理论家，如瑞士的历史学家和法理学家巴霍芬（Johann Jacob Bachofen）和德国政治经济学家恩格斯（Friedrich Engels）认为“母权制”是人类社会的早期阶段，母系的统治和权威，以及理想的养育模式和没有暴力是社会秩序的首要基础之一。母系制曾经被认为已经被父系制所取代了。许多文化女性主义者在20世纪70年代开始提倡以母系社会的概念为模式，来改革西方社会的以男性为主导的体制。在美国霍皮印第安人和喜马拉雅山地卡西人的文化中，惟有妇女当家；在美国易洛魁印第安人选举酋长时，只有妇女有权提名候选人，但这都是例外。母系社会最初被认为是实际意义上的“母权”，但人类学家已经指出，在母系社会中，男性有可能在经济上和政治上占据统治地位，如有人考察了被称为母权的东澳大利亚的原始部落，就发现其婚姻是从夫居制，对孩子的管教权主要在父亲，财产大多数由男孩继承，仅有图腾集团的传承是通过母亲传递的。而在父系社会中，女性也有可能拥有较高的地位。另外，一个社会中的母系制或父系制并不能与任何预言的形式与某种理想的养育模式及非暴力倾向相联系。现在，大多数人类学家相信，实际上没有任何确凿的证据表明曾经存在过一个纯粹的母权社会，尽管有些地方很多妇女享有一定的特权。

N

《南斯拉夫的马克思主义哲学－“实践派”》（Yugoslavian Marxist philosophy－“Praxis”） 是南斯拉夫著名哲学家、贝尔格莱德“实践派”最重要代表人物马尔科维奇阐述“实践派”的意义、产生过程及基本观点的重要论文。发表于1975年。作者认为，在“实践派”产生之前，人们所理解的马克思主义哲学主要是由苏联专家介绍过来的“辩证唯物主义”，它实质上是一种保守的教条主义。在反对这种教条主义哲学的过程中，实践即“人类自由创造的活动”重新回到了马克思主义哲学的中心，从而恢复了马克思主义哲学的人道主义的本质，“实践派”哲学也随之形成。这一哲学的基本观点有：（1）哲学的根本任务是要创造一种能够指导人类在一定历史时期中全部活动的总体性的批判意识。（2）把人的实践而不是物质与意识的关系问题当做哲学的出发点和中心问题。它认为，马克思主义哲学变革的实质就在于把实践作为哲学的根本范畴，并由实践导引出整个哲学体系。（3）哲学的方法应是一种“实践辩证法”，这一方法不同于正统马克思主义者所说的“辩证法”（对立统一规律、质量转化规律和否定之否定规律），它既不是抽象的绝对精神的结构，也不是自然界的一般性结构，而是人类实践的一般结构。（4）在人类的世界（即哲学所探究的世界）里，所有客观结构在不同程度上都受到人类活动的影响，都同人类活动发生或远或近的关系。（5）强调真理作为价值的尺度是个人的和历史的范畴，认为把自然科学中的概念和方法移植到社会科学中去，不仅导致庸俗的简单化，而且也造成机械的人云亦云。（6）反对把人有意愿和有目标的一切活动都归结为对刺激的反应，从而把关于价值的一切争论都贬低为陈旧过时的、非科学的理论思辨，强调对象和过程只有当它们同人类需要发生联系时才有价值。（7）非常关心它的原则的实际结果，强调实践的一个重要方面是对资本主义社会的批判，但这种批判应是具体的而非抽象的否定。它们不是要彻底摧毁资本主义社会，而是要清除其局限性保留其优越性，即不是消灭而是扬弃它。

南斯拉夫实践派（Praxis school of Yugoslavia） 东欧新马克思主义中影响最大的一个哲学流派。其名称

源于他们创办了《实践》杂志，并把“实践”当做马克思主义哲学的基本范畴。主张马克思主义哲学必须面向世界和人类社会的困境，以南斯拉夫社会主义各方面和当代世界的各种现实问题为研究对象，对现存的一切采取马克思主义的、非教条的批判，使马克思主义真正源于实践、在实践中展开和发展，并用来正确地指导实践，从而使自己所讨论的问题超越出单纯的哲学领域，认为马克思主义本质上是一种人道主义哲学理论，辩证唯物主义只是斯大林主义的实证主义，不属于真正的马克思主义理论；他们甚至于从马克思得出的某些错误的结论出发，认定为马克思主义也不是科学的理论。这个结论看似过于极端化，事实上这是注重以实践为理论的基础发展马克思主义，力图创立真正科学的马克思主义的结果。借用卢卡奇的总体性理论，用总体性的批判代替不同科学的零散不全的知识，用实践来代替物质和精神抽象的、以非历史的二元对立作为哲学的出发点，用具体的实践辩证法代替抽象绝对精神或自然界一般性结构的辩证法，等等。由此认为马克思主义既是哲学理论，具有普遍性，又不是哲学理论，因为它不是一般的、抽象的纯哲学。马克思主义是一种意识形态，又区别于任何一种现存的意识形态，因为它能够以普遍的人道主义观点来谴责资本主义，探索了建立任何特定集团都无法取得支配地位的无产阶级社会的可能性。把否认马克思主义科学性与承认马克思主义的批判和革命性对立起来，反对彻底摧毁资本主义社会的思想。大致经历了三个时期：（1）50年代中期到1968年。从50年代批判斯大林主义并主张人本主义的马克思主义开始，1960年布莱德会议是实践派自成一派的起点，创造的马克思主义战胜了教条主义的马克思主义；1963年奥巴基亚会议，实践派掌握了哲学联合会领导权，是其在哲学界占统治地位的标志；1967年到达巅峰。（2）1968年到1975年。以“对现存的一切进行无情的批判”为口号，逐渐超出学术范围，反对现行制度，并按照他们的基本思想和政治方针进行广泛的宣传活动，指挥学生运动，被南共联盟所批判和否定。（3）1975年到现在。实践派停止了原来的政治活动，它最活跃最富有成果的发展时期已经过去，内部分化剧烈。但是大部分成员却一如既往地坚持自己的哲学立场和哲学信念，著书立说，进行了广泛的国际学术交流。其代表人物最为著名的是马尔科维

奇和弗兰尼茨基等人。

能指和所指（Signifier and Signified） 结构主义语言学的一对范畴。在索绪尔的结构语言学中，“意指作用”、“能指”和“所指”是三个紧密相联的概念。意指作用表示下述两者的关系：一方面是表示具体事物或抽象概念的语言符号，另一方面是语言符号所表示的具体事物或抽象概念。他把意指作用中用以表示具体事物或抽象概念的语言符号称为能指，把语言符号所表示的具体事物或抽象概念称为所指。所指也就是意指作用所要表达的意义。能指指单词的词形或词音，所指指单词所表示的对象或意义。如作为语言符号的“桌子”这个词是能指，作为具体事物的桌子是“桌子”这个语言符号的所指，同时也是这个语言符号的意义。

尼采（Nietzsche，Friedrich Wilhelm，1844～1900） 德国唯意志主义流派的主要代表、权力意志论者。尼采于1844年10月15日出生在东普鲁士一个新教牧师的家庭，自幼接受贵族特权阶级教育，自命不凡，孤僻自傲。1858年就读于著名的普福塔寄宿学校。1864年进波恩大学，学习古典语言学和神学。1865年放弃神学转入莱比锡大学。1869年，在他尚未取得学位之前，巴塞尔大学就授予他古典语言学教授职位，直到1879年他因患眼疾和精神病而辞职。在这期间，受德国哲学家叔本华的影响，和著名音乐家瓦格纳某些方面的感染，逐步形成了自己的哲学见解。以后十年中，到过瑞士、意大利和法国许多地方，一面治病，一面著书立说。1889年，因完全疯狂，被送进疯人院，1900年服安眠药自杀身亡于魏玛。尼采继承叔本华唯意志主义观点，把意志看成是世界的本源，是决定世界运动、变化和发展的终极原因，否定客观世界的物质性和客观物质世界发展的规律性。但按照已经变化了的历史条件和社会需要，尼采修改了叔本华那种带有强烈悲观主义倾向的生命意志论，代之以权力意志论的体系。尼采宣扬人的本质、乃至一切自然事物和自然过程的本质都是权力意志；世界的历史也是权力意志的永恒轮回。在认识论上，他虽然承认世界是变化的，但认为这是一个从破坏到创造，再从创造到破坏，永远重演的过程，人们根本无法用理性的方法去认识，而人们的凭借感性所知根本没有任何实在性。尼采认为没有理性，没有思维，没有意识，真理也只是权力意

志的工具，这种观点为后来实用主义所发挥的“有用就是真理”开了先河。在社会历史观上，尼采把人与人之间的社会冲突归结为抽象权力意志的你争我夺；断定一切生物都靠消灭其他生物来尽力增强自己的权力，人类也同样如此，战争比和平优越，和平是死亡的预兆。他把历史描述成是循环往复并逐步走向堕落的，只有等待能执掌一切权力的超人出现才能拯救。尼采的学说对19世纪末和20世纪初现代资产阶级哲学有深远影响，许多派别在不同程度上接受了他的某些观点，生命哲学更与之接近。主要著作有：《悲剧的诞生》（1872)、《查拉图斯特拉如是说》（Also Sprach Zarathustra Ein Buch fur Alle und kelne，四卷，1883～1891）、《权力意志》（Der willemr Macht，1895，未完成）和自传性著作《看这个人!》（Ecce Homo，1908）等。

纽曼（John Henry Newman，1801～1890） 英国宗教哲学家。就学于牛津大学。毕业后在英国国教会任职。参加牛津运动，以增强英国国教会的生命力为志，后皈依天主教，任爱尔兰天主教大学校长，1879年任红衣主教。认为基督教的教义经受了一切发展的检验，可以接受新的社会需要，推动社会前进。强调大学在文化发展中的作用，认为它在人文主义、科学研究和神学指导方面决定了历史的发展方向。在信仰问题上，认为应区分形式推理与非形式推理：形式推理是普遍的、抽象的、有确定目的、有逻辑的意义；非形式推理是个别的、具体的、无确定目的、有心理学的意义。强调要使非形式的具体推理达到其自身具有的确定性。认为任何推理均由个人进行，因而具体的推理比抽象的推理更为基本。宗教推理即具体推理的主要例证。认为形式推理只有确定性，非形式推理有可能性，也有确定性。认为表示同意时有两种情况：对命题的同意是意念的同意，对命题所涉及的实在的同意，则是实在的同意，在任何情况下，意念的同意均应由实在的同意来使其更加完善。认为实在的同意由良心的同意决定，而良心又以人与上帝的合一为支持。主要著作有：《论基督教教义的发展》(1845)、《大学的观念》(1852)、《论同意程序》(1870)等。

农耕（agriculture） 主要指植物的生长以及收获，但后来这个术语扩展到包括动物的饲养。作为一个有一万多年之久的生计方式，农

业渗透到世界的每一部分，只要有植物生长的地方就有农耕，它甚至扩展到了城市。从事农耕的人被称为“农民”、“饲养者”、或“土地的主人”。那些处在某种社会制度下的，并要交纳地租的人通常被称为“农民”。农业通常是和别的生计方式，如采集、渔猎、贸易及手工业联系在一起的。作为一种季节性的生计方式，包括休整、迁移和角色转换时间段。这些复杂的关系通常被低估了，因为农民认同依赖土地的生活，而贬低与他人的交易活动。早期的人类主要种植的是谷米和一些植物的块茎。如气候适宜，一种作物就从一个民族向另一个民族传播开来。早期农业使用畜力和农耕的办法种植粮食作物，工具常是挖掘棒和犁，并用简单的方式进行灌溉。很多社会都有专人守护农作物，在举行播种仪式时，其他社会的人有时也会参加。农业始于南亚和中亚，时间可能在公元前5000年左右。布伦顿（Brunton）认为首先种植的粮食作物是小麦；沃思（Werth）认为在南亚，香蕉树可能是最古老的栽培植物。小麦种植区有近东、欧洲、北非和亚洲部分地区；大米种植区有印度、日本、中国南部和东南亚。典型的农业主要关注于庄稼的生长及利用，水源状况和机械化程度，土地的休整及种植、劳动力的配置，资金的投入和集约化的程度。农业不仅指种植和收获庄稼，还包括技术的、文化的一些东西。可以具体到工具制造和维修，洪水和害虫的控制，祭神仪式和投资管理。技术越复杂，劳动差别也越大。土地、劳动力、资金及其他农业生产要素依据不同的等级而变化。农业生产的单位通常、但不全是和家户联结在一起的。从较少的农村劳力所从事的园艺种植，到集中的灌溉作业，技术的改进往往引起政治和社会结构的调整。灌溉农业并不都需要官方的集中管理，但在容易受到洪水威胁的地方却很有必要。传统的农业经济的观点把分配的合理性仅定义为收获量和利润的扩大，人类学研究已经对此提出了挑战。小规模的农户为了降低种植的风险，通常会采取一些措施，如种植多元化、选取耐抗旱的物种以及根据不同的土壤进行不同的种植。贫穷的农民有时采取高息借贷的形式来扩大资金投入，或者是在丰收之后到下季收获之前，通过卖低买高来维持日常开支。

女性主义（feminism）　关于两性平等的理论，是妇女解放运动的基础。产生于18世纪。19和20世

纪前半期出现女性论的第一次浪潮：为争取两性在法律上的平等而斗争、从20世纪中叶开始了第二次浪潮：为争取男女事实上的平等而斗争。70年代末发展为群众性运动，出现为大规模行动，建立了一系列组织和很多规模不大、不拘形式、没有传统意义上的领袖和理论战略的小组。80年代女性论的影响有所减退，研究者认为这同西方国家确立新保守主义方针和女性论内部出现尖锐的自我批评有关。如果说80年代中叶以前它的理论家们所研究的基本上是西欧和北美中等阶级白人妇女的经验，那么后来人们承认必须研究和考虑其他群体的要求及其特殊利益，这不仅影响到运动的实践，而且也影响到运动的理论，这个理论越来越倾向于抛弃那些以超历史因素为目标的范畴和方法。女性论中现在研究的不是性别的经验，而是类别的经验。“男性特征”和“女性特征”不是生物学和解剖学的特征，而是文化和心理的特征，因为性别表现和生物学上的性欲只是作为“人化了的相互作用”的产物而存在的。女性论认为，把特定的文化所固有的类别观念归咎于人的天性本身、人的性别特征－这就意味着无批判的接受一系列隐含的宗法制前提－固定的分工形式，青年人服从长者的等级制原则，对科学、哲学、进步等的抽象工艺学的理解。按照女性论的见解，这些观点都带有文化历史的性质，既不能归之于经济的，也不能归之于法律的原因。考虑到这些前提，女性论认为两性之间的关系是权利关系的一种表现形式，因为在“客观性”的形式下重现的是这样一种形势，即人类的一部分有其自身的利益，同时也代表另一部分人的利益。这是符合通过带有“男化定向”印记的科学观念形成的那种对“客观性”的独特理解的。女性论的理论家认为，在这种类型的文化中，妇女仅仅被视为“其他人”。女性论的代表人物认为，社会对男人和女人施加的理性监督的模式实质上是不同的，在这里妇女的精神的类型原则上是无人问津的。文化的基础模式只是习惯于她们的男化表现。女性论的目标就是把妇女的精神引出“沉默领域”。它承认传统的理论分析存在着重大缺陷，需要政治行动。然而与对政治领域的通常的理解不同，女性论把它解释的非常宽泛－解释为“一般社会事物”。从非强制的角度对政治所作的这种重新解释，表现在“私事即政事”的口号中，在这里女性论把人权的历史批判分析同意识形态结合起来，以此“呼吁行

动"，呼吁改变文化和在社会生活各个领域中进行精神革新。在各个派别之中，自由派女性论是资格最老和流传最广的。它的基本任务，是以改良的方式发挥妇女个人的能力和价值。激进派女性论是在60年代末作为与"新左派"相关的社会运动而出现的，然而却没有获得"新左派"的支持，处于孤立状态。它的推断的基础是下述论题：对妇女的压迫是数千年的文化所固有的最深刻的压迫形式。受到社会主义理想鼓舞的女性论宣布自己的基本目标是同一切形式的剥削、其中包括从非常宽泛的意义上理解的对妇女的剥削作斗争。

女性主义文学批评（feminist literature critic） 当代文学批评流派。产生于20世纪60年代，70年代在美国学术界风行一时。女性主义文学批评是一个发展中的批评方法，其理论基础仍在发展中。女性主义文学批评给自己提出了一项巨大的任务：它不仅要阐述女性主义的批评原则，以此确认妇女的文学和社会经验的正确性，而且需要系统阐述一种理论态度，以此对全部文学进行探索研究；它不仅要发掘一个已被遗忘的文学史，同时也需对现存的全部文学史进行重新解释。另外，它还必须对男子和妇女在文学传统方面存在的差异进行开创性的探索。对男子和妇女在经验、想像、以及他们在选择诸如艺术类型、意象等时的表现所存在的更为模糊的差异，进行开创性的探讨。它们要对所有既存的批评概念，重新进行审查。女性主义文学批评具有以下几个特点：（1）女性主义文学批评最根本的出发点是对全部传统的批评工具和价值观念的怀疑。（2）女性主义的方法是文学的外在研究或文学社会背景的研究；它视文学为一种社会惯例，认为文学大体上反映的是居统治地位的男子的文化，并认为没有任何文学批评和文学理论在政治上是纯洁的。（3）女性主义文学批评的意图并不只是简单地提出一种文学研究的方法，用以解决某些问题，或是提醒人们注意某些为先前的研究所忽略的问题。女性主义文学批评包括了文学和社会之间的复杂关系，它要重建的不仅是文学的过去，而且是文学的现在和未来。（4）提倡从妇女的角度来鉴赏、评价文学作品。男女的性别不同，对作品本文的理解也必然不同。站在妇女的立场角度上，可以尖锐地看出文学作品中对妇女形象的歪曲，并得出与男性批评家截然不同的论断。（5）强调研究妇女作

家和妇女文学，考察妇女文学创作的特征和历史，尤其是女性作家独有的题材、主题、风格和语言。最极端的女性主义批评家，要求建立以女性为主体的文学发展史。例如肖华尔特认为英国近代妇女文学的发展，经历了“女权的”、“女性的”、“女人的”三个阶段。还有一些女性主义批评家，则要求建立“女性美学”。(6)女性主义文学批评作出的主要贡献是对既存的审美标准的批判。尽管女性主义批评家赞成批评必须是联系社会背景这一观点，但他们却允许自己对非社会背景的研究方法保持一种折衷态度，并采用那些一度为男子占统治地位的文化所使用的术语和概念，使之适合女性主义的思想体系。女性主义文学批评是一个反抗的批评方法的训练：它在同男性模式的关系中界定自己，并通过一种否定的方式来发生影响，女性主义文学批评描述了文学研究的一个领域，在这个领域中，女性的自我意识通过不断的努力转向了它自身，企图把握它自己特别的、复杂的现实所具有的深刻的原因。

P

批判的解释学（critic hermeneutics） 哲学解释学的一种。由于这种解释学理论起因于对林达默尔为代表的哲学解释学的批判，而且其主要代表哈贝马斯又属于社会批判理论的主将，故被称为批判的解释学。批判解释学的代表人物还有阿贝尔、洛伦兹等人。哲学解释学研究的是理解如何成为可能的问题，因此它极为强调解释者的作用，但它因而就忽视了对解释对象内容的质询，这正是批判解释学对哲学解释学的不满之处。鉴于在资本主义社会中普遍存在的谎言、宣传、对舆论的控制和思想压制等大量现象，批判解释学怀疑在作者的作品或人所生活的传统中即存在着真理。作为一种"深层解释学"，批判解释学力图找出误解以及人与人交往中被歪曲现象的原因。它的研究指向了精神过程背后的经验领域，它致力于作出一种因果解释。由于它在社会现实中寻找误解和歪曲的原因，批判解释学又被称为"唯物主义解释学"。阿佩尔和哈贝马斯综合了解释和阐释的过程，希图以此向社会成员指明他们为何会如其所思，为何会发生错误以及如何纠正这些错误。为了实现这个任务，他们把心理分析作为一种范型。

批判理论（Critical Theory） 法兰克福学派的理论体系。德国霍克海默尔在《传统理论与批判理论》（1937）一书中首先提出。认为马克思本人著作的主线是批判，马克思把他的许多重要著作的标题或副标题都定为"批判"。但后期的马克思及恩格斯和许多"正统马克思主义者"，受到"科学的诱惑"，使马克思主义从批判性转向科学性，现在应当恢复马克思主义作为批判理论的本质。提出"传统理论"是从固定不变的既定事实出发，得出同现存社会秩序相调和的"顺从主义"的理论；"批判理论"则认为自己的主要目的是破坏一切既定性、事实性的东西，是作为一种旨在推翻现存社会再生产过程的否定理论而出现的。前者来自并用于专门化的科学，特别是自然科学，其认识论基础是现代的专门科学；后者则把人看做其全部历史生活形式的生产者，把这样的人当做它的对象，其认识论基础是一种人道主义。前者主要是一种知识体系；后者首先是一种立场，其次才是一种特定的理论。前者属于资产阶级时代，通过劝告

资本家怎样更有效地发挥资本主义制度的作用而帮助资本家；后者属于资本主义以后的时代，力图用革命实践去改变资本主义制度。法兰克福学派的阿多诺、马尔库塞、弗罗姆、施密特和哈贝马斯等在霍克海默尔的基础上，系统地将"批判理论"发展成一种思想体系。他们主要引用马克思《1844年经济学哲学手稿》中的某些论述，采取"黑格尔主义的马克思主义"的解释，并吸收存在主义、弗洛伊德精神分析学说的许多观点，对现代资本主义社会进行分析批判。

品特（Pinter，Harold 1930～ ）英国剧作家。生于贫苦家庭。父亲是犹太裁缝。品特在伦敦东区的工人居住区长大，自幼常见各种粗暴行为，这对他后来的剧本创作有很大影响。19岁开始发表诗歌，1950年正式开始其戏剧生涯。1957年写出第一部剧作《一间房子》，同年上演。主要作品有：《生日晚会》(1958)、《升降机》(1960)、《看房者》(1960)、《侏儒》(1961)、《搜集证据》(1962)、《茶会》(1964)、《归家》(1965)、《地下室》(1966)、《昔日》(1971)、《虚无乡》(1975)等。其中三幕剧《看房者》标志着品特在事业上的首次成功，确立和巩固了他的戏剧家地位。这部剧作曾于1960年作为最佳剧本赢得晚会标准戏剧奖和纽约报纸同业公会的专栏奖。两幕剧《归家》于1967年获百老汇剧评家奖。他的作品篇幅较短，形式多样化，有独幕剧、电视剧、多幕剧、广播剧等。此外他还改编过电影剧本。作为50年代后期英国荒诞派戏剧的代表人物，品特是第二次世界大战后英国最复杂、最富有挑战性的剧作家，在当今英国剧坛上非常引人注目。品特在创作上接受了贝克莱、尤内斯库、卡夫卡等人的影响，如表现人失去"自我"，在一个不可琢磨的世界里茫然不知所措，以及人与人之间的隔膜。许多作品表现出世界不可知的观点，情节环境影影绰绰、似是而非。作品所写的主要是战后和当时英国人的日常生活，剧中人物大多是下层人民，戏剧冲突往往围绕着一间闭塞的小屋发生。这间小屋象征着安全，是一个人在荒诞的世界上所能把握的惟一东西。屋外则存在着一种不可知的威胁。这种威胁感在品特的早期作品中尤为明显。故而他的荒诞剧被称为"威胁的戏剧"。《一间房子》的背景是一间破旧不堪的出租房间，住在里面的一对年老夫妇的安全感不断受到后来者的破坏。代表作《看房者》描写主人公戴维斯想方设法要保住自己呆在房里的权利，但由于自己的过失终于被

起走。这些作品体现了品特对战后英国社会生活中受"威胁"的感觉，也反映了在动荡不安的西方社会里人们的恐慌心理。品特后来的作品更加注重心理描写。独幕剧《风景》(1968)、《沉默》(1969)，及多幕剧《昔日》(1971)，都以对往事的回忆为主要内容，表现了人与人的互不理解以及人的孤独。品特善于运用象征和比喻的手法，作品幽默滑稽，精确中肯，文字简洁，对话很少，那些乍看起来前言不搭后语的对话包含着丰富的象征意义。1973年，获奥地利欧洲文学奖

品钦（Pynchon, Thomas 1937～ ）美国当代小说家，黑色幽默作家之一。生于纽约，曾在康奈尔大学学习工程物理学，后又学习英国文学，于1960年获文学学士学位。品钦的文学创作与其对物理学的浓厚兴趣密切相关，他的作品所体现的中心思想就是物理学上的热寂说。热寂说认为任何物质都会把能量消耗到其他物质上，直至消耗殆尽，趋于死亡，从而由物质走向其反面－反物理。品钦将此理论应用于人类社会，指出人类社会与宇宙都在日趋混乱，衰竭以致死亡。1963年，品钦发表了他的第一部长篇小说《v》，该书出版后，获得当年的福克纳基金奖。《v》通过主人公赫波特·斯坦希尔在查找父亲死亡真相的过程中，卷入了对神秘的v的疯狂追查，并最后导致他对历史的彻底失望，勾勒出二战后的欧洲历史及其困境。1966年《第49号签的吼叫》出版，作者通过主人公奥斯帕·马斯对神秘物特例斯代罗的意义的追寻却无从得知的描写，表现出现代人在社会与历史面前的无能为力。1973年品钦的代表作《万有引力之虹》问世，该书获得了当年的全国图书奖。书中描写了大量性变态的内容，而且这些情景总是与科技联结在一起。作者通过这种荒诞的描写，表达了这样一种观点：现代人热恋的实际上正是他自己的死亡，世界的末日即将来临。该作品中作者运用了大量的科技术语，通篇充满了讽刺和现代梦魇般的气氛。品钦的作品多杂乱无章，语言晦涩难懂，其中蕴含着嘲讽性质的幽默，他以这种幽默深刻地反映了现代社会的现实，有力地揭示了生活的本质。

普里查德（Prichard, Evans 1902～1973） 埃文斯·普里查德，英国社会人类学家，曾任牛津大学教授。其依循在英国功能主义大师拉德克里夫－布朗的结构功能论而发展出了社会人类学中动态平衡论的功能主

义人类学。他通过对苏丹努尔人的人类学田野研究所撰写的《努尔人》(1940)一书，已经成为人类学专业的经典著作。其最重要的贡献是：他指出了亲属制度中的裂变分支体系，另外对于原始认知的研究，也成为许多人类学后续研究的出发点。他的主要著作包括：《亚赞地人的妖术神谕与巫术》(1937)、《努尔人的亲属制度与婚姻》(1951)、《努尔人的宗教》(1956)、《社会人类学论集》(1962)、《原始宗教理论》(1965)等。埃文斯·普里查德自称自己并非聪明之人，但却是一位富有想像力和用功很勤的学者。凭借着这种想像力和勤奋，他对整个社会人类学的发展作出了举足轻重的贡献。这种贡献可以概括为两个方面，其一是对于原始认知的探询，这一研究明显地反映出其现象学取向的思维方式，虽然他并没有触及过德国的现象学传统。他寻求通过对巫术这类初民社会中习以为常的日常生活来梳理出追究责任(tracing accountability)背后的基本认识论逻辑。当然最值得一提的就是他对政治人类学的贡献。从一定意义上可以概括说，他从初民政治生活领域中看到了控制论的影子，并借此而对看似矛盾的非洲的政治体系给出了一个独到的社会控制论倾向的解释。这特别体现在为他带来作为顶尖级社会人类学家名誉的《努尔人》一书中。努尔人部落的社会结构特征很具有独特之处，其在氏族和地域上抑或说在时间和空间上都分成为许多的裂变分支。每一支都有其独特的名字、共同的情感及其专属区域。在一个分支与另一个分支之间，有一大片灌木丛或一条河把它们很清楚地分开。在旱季放牧时，同一部落的诸裂变支，也倾向于沿着不同的方向驱赶牛群，为的是到了雨季的时候有清楚的空间划分。部落的裂变支越小，其领土越紧凑，其成员越毗邻，他们的一般社会纽带越多样、越亲密，因而其团体情感就越强烈。一个部落裂变支围绕着这个部落中支配氏族的一个宗族而聚集到一起，裂变支越小，这一氏族分支的成员之间的谱系关系就越为密切。最为重要的是，努尔人社会的政治凝聚力不仅随着政治距离的改变而改变，而且也是其他类型的结构距离的函数。每一个裂变支本身又存在着裂变，其各个组成部分之间存在着一种对立的关系。任何一个裂变支的成员在与毗邻的同级裂变支作战时，都会联合起来，而在与较大的分支相对抗时，又会与这些毗邻的同级裂变支联合起来。

Q

《启蒙辩证法》（Dialectic of enlightenment） 霍克海默与阿多尔诺于1941～1944年间合写的一部著作，出版于1947年。该书不是一部体系严密的历史性论著，而是由松散的、分量不等的意见片断所组成。包括"启蒙的概念"、"朱利埃特或启蒙与道德"、"反犹主义要素·启蒙的界限"以及对现代文化工业批判等多个片断。该书是法兰克福学派发展过程中一个重要的里程碑式的著作。这部著作问世之后，法兰克福学派的批判理论便带上了浓重的悲观主义色彩。全书通过对现代工业下人与自然相分离所带来的种种不良后果的分析，提出了对未来社会发展道路的悲观主义展望。并开创了对"发达工业社会"以及"晚期资本主义"的法兰克福式的批判方式。在本书中霍克海默与阿多尔诺对"启蒙"的意义进行了重新的界定，将其视为一切把人类从恐惧、迷信中解放出来和确立其主权的最一般意义上的进步思想。启蒙辩证法的意义就在于这个原本征服自然，将理性从神话的束缚下解放出来的启蒙精神最终走向了自己的反面，成为了异化人、奴隶人的新方式。并明确指出作为启蒙精神的集中体现－科学的逻辑要为法西斯主义、极权主义负责。从内容上说，该书主要包括：对启蒙概念的导论性的论述，重新界定启蒙的意义；论奥德修斯的部分：以希腊神话中奥德修斯运用智慧逃脱独眼巨人杀害的故事来说明一种文明企图肯定自己只有通过自我否定和自我压抑才是可能的。所以在启蒙精神中辩证法采取了一种弗洛伊德的形式。论赛特侯爵的部分：赛特侯爵是启蒙精神的象征。赛特侯爵所特有的生活方式决定了启蒙精神所控制下的人成为了一个抽象体系可以重复和取代的要素。人以及人的理性与情感都被降为非人的水平上，人的特征与商品的特征具有相通之处。理性主义的计划正是极权主义的象征。论文化工业的部分：在这一部分中集中描述了在现代工业下所发展出来的新的文化表现形式－文化工业的特征及其对现实人的生存方式、人的思想情感所具有的深远的负面影响。文化工业必然会导致艺术、文化本身的堕落。通过对启蒙精神作用的社会、人以及文化形态的分析，霍克海默与阿多尔诺得出的结论是历史发展的目标不应是人与自然的分离以及人对自然的征服与统治，而应是摒

弃这种科学逻辑下所造成的专制主义的统治。这一思想所提供的世界观在本质上只能是一种倒退的、悲观的乌托邦。

千年王国运动（millenarian movements） 又称"千禧年运动"，是以宣告一个时代的开始为特征的，宗教神学中的一种末世论学说。此说的传播试图复兴受压的贱民群体，他们长期蒙受社会地位低下之苦，但却独具亚文化意识。许多宗教运动是在千年开始或重新使用的。如欧洲的基督教历史和许多历史政治事件都可以看做是他们的千年运动的成功和反应。科恩（Norman Cohn）描述了中世纪的许多宗教千年王国运动，其高峰便是新教改革运动。许多运动是受到了菲奥里（Fiore）预言的驱使，他预言，新的千年将是消除社会不平等，穷人们将获得财富的时代。此预言的影响非常广泛。科恩认为欧洲的世俗政治意识形态及运动继续表现了宗教千年运动的特征。这包括各种各样的无政府主义和马克思主义的政治运动。一些当代的民族主义形式，尤其是那些反抗皇权和殖民统治的运动都有千年运动的倾向。千年王国运动的社会及政治基础与异化、社会和经济掠夺或政治压迫的模式有关。在著名的千年运动的记录里要数马来西亚和太平洋地区的货物崇拜，以及北美印地安人的"鬼舞"和仙人掌崇拜了。后者被形容为一种对于殖民主义的回应，对其的主要解释集中于这种运动是一种心理反应的结果，它表达了那种要战胜社会上和经济上的受到掠夺的渴望。"鬼舞"是一个宗教和政治的抵抗运动的重要例子，其主要动力来自于印地安人的宇宙观和宗教信仰中的转世的观点。同样的动因也可以在马来西亚和太平洋地区得到证明，不过英国的结构－功能派人类学家将这归人心理的和相对剥夺理论。货物崇拜运动的形式和进程是由许多马来西亚社会的特殊的宇宙观和交换基础而定型的。这一崇拜证明本土文化因素在形成改变和帮助理解文化的动力及宇宙观的创造的力量。总体上讲，新千年主义的动力好像是激进的、社会的和经济的，以及技术的边缘化或经验的组织上的转换。但意识形态上的因素是不能被排除的，某些宗教思想，如基督教的教义中就有倡导千年运动的内容，在这个意义上讲，基督教的传播就是一种动因。人类学中理性主义者的倾向于将千年运动描述成人类行为的非理性的例子，尤其是宗教行为。但其更具成果的研究是将人类

对于文化千年的幻想看做是人类想像能力的例子，这通常有助于人类重新塑造他们的现实。

亲属制度（kinship system） 是生育活动的社会组织，是得到社会认可的，包括血亲和姻亲在内的谱系关系。同时，它也包括经社会承认的纯属推测的亲属关系。亲属制度是反映人们的亲属关系以及代表这些亲属关系的称谓的一种社会规范。对亲属制度的研究的历史极为悠久，而且许多人认为它现在仍然是社会组织研究方面最重要的一个组成部分。亲属关系称谓可通过语言学、民族志、社会学和心理学等学科进行研究。英国人类学家拉德克利夫－布朗（A. R. Radcliffe－Brown）认为社会组织和亲属称谓之间关系极为密切。英国心理学家和人类学家里弗斯（W. H. Rivers）指出，特有的称谓反映特殊的社会组织特征。美国人类学家克鲁伯（A. Kroeber）强调语言在研究称谓制中的重要作用。由一男一女及他们的子女组成的核心或基本家庭曾被广泛地认为是普遍存在的，而且是社会中具有关键功能的关键群体。由于两性活动被看做具有一种强烈的动机以契约来加强他们间的合作和保护，以及其父母的身份的确认和维持，而且由于这种契约是社会化存在和成功的前提，社会的生育活动的规则就需要得到整合。因此就产生了乱伦禁忌。通过强行要求与其核心家庭之外的人结婚，因而使两个或更多的家庭通过亲属关系的契约联合成一个更大的社会集团。由于一个稳定的家庭是其他事物的前提，所以问题要解释家庭是如何稳定的，以及为什么以那样的方式存在。实际上，一个男人、女人及其子女的群体转变成一个社会规范了的由丈夫、妻子和他们的子女组成的单元（即家庭）是被许多社会文化发展中最初的关键因素所支持的。即使在进化理论及后来的传播理论主导人类学界期间，社会稳定也明确或不明确的是一个中心问题，其答案是“建立在社会对生物事实关系的认知基础上的亲属关系”。亲属制度的研究，很大程度上建立在对其分类的基础之上。因为通过分类，可以用最简单的术语来说明复杂的亲属称谓的性质和关系。美国人类学家摩尔根（L. Morgen）是亲属制度研究的创始者，他发现有的民族所使用的亲属称谓与他们实际的亲属关系相矛盾，由此推演出了他的婚姻家庭的进化模型。摩尔根把亲属称谓制分为类分式和描述式两大类，但后来的研究发现，所有

的亲属称谓制都包含类分和描述的成分，区分亲属称谓的标准有性别、辈分、年龄、直系旁系等因素。由于默多克（George P. Murdock）的努力，现在全世界的亲属称谓分为六大类型，即克劳式（Crow）、爱斯基摩式（Eskiom）、夏威夷式（Hawiian）、易洛魁式（Iroquois）、奥马哈式（Omaha）和苏丹式（Sudan）。

《青年黑格尔》（Youth Hegel）全称为《青年黑格尔与资本主义社会问题》，是卢卡奇在苏联马克思恩格斯研究院期间写的博士论文，完稿于1938年秋、1948年出版。作者认为黑格尔哲学中有许多具有重大价值的东西长期以来一直被埋没或歪曲了。如黑格尔的经济思想与辩证法思想之间的联系。作者把该书的副标题定为“对辩证法与经济关系的研究”，以揭示黑格尔思想中这一有价值的方面。他还批判了关于黑格尔早期思想具有神学倾向的观点，分析了《精神现象学》的核心概念－“外化”，揭示了黑格尔思想成长和发展过程中的矛盾。全书由四个部分构成，分别论述了青年黑格尔思想发展的四个不同时期。第一个时期（1793～1796）即伯尔尼时期，黑格尔考虑最多的是“实证性”问题。他认为实证的宗教命题是对主体的独立性及其对主体的要求，它们要求主体对于不是它自己所建立的这些命题盲目地予以承认。实证性首先意味着对主体的道德自主性的扬弃。这就明确地表示了实证的宗教与人的自由之间的不可调和的矛盾。可以明显地看出，青年黑格尔的这些观点都是受了法国革命的影响而产生出来的。卢卡奇认为从“实证性”概念中，可以看出惟物主义的优先性。第二个时期（1797～1800）即法兰克福时期，此时“实证性”的问题虽仍是黑格尔思考的一个重要方面，但英国经济的发展引起了他极大的兴趣，他认真研究了英国工业革命问题，把英国古典经济学的问题如市民社会的本质、劳动及其分工、财产和税制等与哲学问题、辩证法问题联系起来。黑格尔试图通过研究资本主义的实际内部结构及其赖以实现的力量说明其运动的辩证法。经济问题的研究对于青年黑格尔的自觉的辩证思想的产生，具有重大的意义。当然，在古典经济学里，资产阶级社会的具体问题表现为具体的经济规律，而在黑格尔哲学里仅只是它们的一般原理的抽象反映；但黑格尔是惟一理解这个运动的辩证性质并从而发展普遍的辩证法的人。第三个时期（1801～1803）即耶拿第一

时期，黑格尔深入探讨了“劳动”这一实践活动的基本形式和政治经济学中的核心问题，他在这些问题上的许多见解超过了他曾追随过的亚当·斯密。第四个时期（1803－1807）即耶拿第二时期，黑格尔与谢林公开决裂，进一步深化了自己的辩证法的思想，并形成“异化”学说。在他最初与主观唯心主义，后来与谢林的客观唯心主义作斗争的时候，开始使用新哲学术语，并把他通过研究经济学和历史所找出来的那种社会的客观性提高成哲学的普遍性。在这个过程中，“外化”或“异化”这一名词就逐渐取得了他思想体系的中心地位。在《精神现象学》里，“外化”已经表现为一种高度的哲学概括，已经远远超越了它原来产生和应用的范围，超越了经济学和历史学。黑格尔的“外化”概念可以分为三个阶段：（1）是指与人的一切劳动、一切经济和社会活动相联系的那种复杂的主客关系，历史被理解为通过社会化了的个体的人而产生出来的充满了交互作用与矛盾的人类发展过程。（2）“外化”是指马克思后来称之为拜物教的那种特殊的资本主义形式的“外化”。黑格尔对于资本主义社会里事物的偶像化问题已经有了一定的揣测。（3）是这个概念的进一步的哲学概括。此时“外化”与“物性”或“对象性”具有相对的意义，客观性是通过主客同一体的“外化”而返回其自身的那种辩证环节。黑格尔根据一种很不完全的经济学知识发现外化、异化是生活里的基本事实，因此把这个概念提出来当做哲学的中心。卢卡奇通过该书的写作，不仅纠正了黑格尔研究中存在的种种偏向，提出了重估德国古典哲学遗产，特别是黑格尔哲学遗产的重要问题，而且也极大地提高了他自己的哲学素养。

去中心化（de－centrality） 去中心化和自我中心主义在皮亚杰的理论中是关系密切的两个概念。从前运算阶段到具体运算阶段，儿童经历着一个过渡时期，即从各个领域中儿童的自我中心向脱离自我中心过渡，这就是去中心化。主体是在运算结构的种类日益复杂而无所不包的情况下，通过协调自己的活动，才能做到去中心化的。去中心化需要经历一个相当长的整合过程，从开始时一切事物都以儿童自身或自己的动作为中心的最初状态过渡到另一种脱离自我中心的状态，这时儿童自己的身体和动作必须参照其他一切事物，从而形成客观的关系。皮亚杰认为，在动作水平上，

这种脱离自我中心作用的出现是相当费力的，而在表象水平上这种脱离自我中心作用的出现则更为困难，因为学前儿童比婴幼儿接触到的世界更为广阔更为复杂。他们用表象所表达的世界不仅包括客体，而且也包括持有不同观点的人们。必须把这些不同观点同儿童自己的观点进行协调，还必须对所有不同的观点作出辨别和调整。因此去这些化不仅发生在儿童的物质世界，而且也发生在人与人之间的社会世界。

皮亚杰一贯重视去中心化概念。在他的后期著作中更把这一概念当做一个基本概念。他认为，去中心化的观念不仅与儿童社会化的观念有关，而且作为一个基本观念，对认识的各种形式来说都远比原来认为的更概括和基本。在他看来，当思想由于不能从一种观点中解放出来而形成“自我中心”时，同化作用就会遭到歪曲，于是同化和顺应之间的平衡就会遭到破坏，因而只能获得主观片面的知识。

R

人本主义伦理学（Humanistic ethics） 这是弗洛姆构建的伦理学体系。旨在使现代人摆脱困境，既能保持个性的独立，又能与他人建立起密切的联系。这一思想集中体现在其伦理学代表作《自为的人》（1947）中。弗洛姆首先是在批判极权主义伦理学的过程中提出他的人本主义伦理学的。极权主义伦理学以权威规定什么对人是善的，并制定行为的规则和规范，而在人道主义伦理学中，人本身既是规范的制订者，也是规范的主体；既是规范形成的渊源或调节力量，也是它们的对象。弗洛姆强调人性是确定道德规范的基础和前提，人道主义伦理学正是一门建立在关于人的理论科学基础上的“生活艺术的应用科学”，引导人们追求生活的快乐和幸福。(1) 人性与道德。弗洛姆认为，道德的根源应在人的本性中去寻找。弗洛姆从心理学的角度出发，结合人的各种需求和特征来研究人的本性。他认为真正的人性产生于人所特有的生存处境。通过剖析人类的基本生存处境，弗洛姆揭示了人类生存所固有的一些矛盾，他称之为“生存的两歧”，包括生与死的两歧；人的潜能的实现与生命的短暂之间的两歧；个人化与孤独感之间的两歧。人类所特有的需求正是植根于这些生存的两歧，其中最重要的需求是对超越和关联的需求。弗洛姆认为人所特有的这些需求，就是人的真正的自我，即人的本性。(2) 品格与道德。弗洛姆认为，人的本性是不变的，然而，在不同的历史时代，不同的文化条件下，每个人的品格却是不同的。人在品格上的差异构成了真正的伦理学的问题，它表现出个体在生活艺术中获得成功的程度，既是伦理判断的对象，也是人的伦理发展的目标。弗洛姆把人的品格分为两大类：非生产型品格和生产型品格。前者是因为社会环境使人的本性没有得到发展而造成的病态心理，其后果是非个性化、空虚、生活无意义，以致产生精神病的征兆。而后者才是健全的、真正有道德的人所具有的品格。弗洛姆认为生产型品格包含着我们时代的道德问题的答案，其根本在于个人的自我实现。生产型品格与“善”是联系在一起的，体现着人身上的生气勃勃的因素及人对生活的热爱。(3) 快乐和幸福。弗洛姆的人道主义伦理学十分重视快乐、幸福对人生的意义，认为幸福是衡量

伦理价值的惟一标准。但他反对享乐主义者把快乐看成能满足自己的物质或精神的需要。他认为快乐是由于有效地实现人生存的共同目的而体验到的愉快。真正的快乐不是以满足物质与精神需要为前提，而是以创造的积极性为基础。幸福是靠人的内在的生产性所带来的一种成就，是生活艺术中美德的标准。幸福与快乐都是一切生产性活动的伴随品。他们在性质上没有差别，区别只是快乐诉诸单个行动，而幸福存在于连续的快乐体验之中。弗洛姆通过对人性和自由的探讨，为人道主义伦理学体系建立了完整的人学理论基础，在西方伦理学史上具有特殊意义。他的品格学的提出，为其伦理学建立了一种新的心理学方法论。是对现代伦理学的开创性贡献。弗洛姆的人道主义伦理学具有其自身的鲜明特色，即个人本位主义、高度的主体性、现实批判主义以及不很成熟的理想主义色彩。

《人道主义与恐怖》（Humanism and Terror: The communist problem）法国哲学家梅劳－庞蒂阐述他的存在主义的马克思主义理论的主要著作，写于 1947 年。在这本书里，他通过抨击匈牙利籍作家凯斯特勒的观点来提出自己的理论。凯斯特勒在小说《和平的黑暗》一书中集中暴露了斯大林对布哈林的审判，对所谓斯大林主义和苏联模式的社会主义进行了激烈的攻击，并进而全盘否定马克思主义。梅劳－庞蒂也批判了斯大林主义和苏联模式的社会主义，但指出了凯斯特勒把斯大林的马克思主义与真正的马克思主义混为一谈的错误，并对真正的马克思主义提出了自己具有存在主义色彩的解释。他同意凯斯特勒关于苏联模式的马克思主义是一种宿命论和决定论的判断；苏联模式的马克思主义把革命事件看做是可以预先注定的，人是向共产主义的最高阶段不可逆转地开动着巨大的时间机器的一个齿轮，从而忽视了革命的主观因素，特别是无产阶级的阶级意识，歪曲了马克思主义理论。马克思主义与存在主义一样的是强调了人的意识的作用，注重历史的自发性。马克思的主要贡献是创立了“马克思主义的人学”。马克思的历史观不但强调个人自由决定的作用，而且注重社会历史的、客观的、物质的条件对人们的思想和行动的制约作用，两者地位同等。尽管梅劳－庞蒂反对国内的恐怖政策，但他却与凯斯特勒一样，论证马克思的暴力观并不否认暴力的作用，并把革命暴力、恐怖与人道主义联系

在一起。暴力和恐怖是由于个人为获得自由而力图摆脱束缚自身的社会关系、个人与他人以及与社会外界发生的关系而产生的，它是历史的客观因素的必然产物。无产阶级在掌握政权后实施的暴力也是不可避免的，暴力有革命和反革命之分，而革命暴力与人道主义是相一致的。其原因是：革命暴力往往是具有普遍性的阶级行政的暴力，而这个阶级的利益会给历史带来人道的价值。具体地说，革命暴力就是无产阶级专政，无产阶级的阶级利益决定了无产阶级专政便是人道的政权；革命暴力是根据环境的需要选择的产物，它所遵循的原则是牺牲一些威胁人类的人，拥戴那些遵守人道的人。革命暴力只是把自己作为一种手段，它的明确目标是建立每一个人的人性都得以实现的社会，暴力是实现人道主义社会的手段。

《人的哲学》（A Philosophy of Man） 波兰哲学家沙夫的一部论文集，由美国每月评论出版社1963年出版，共收集了15篇论文，主要内容有三部分："人的哲学"、"马克思主义与存在主义"、"人道主义的矛盾"。本书强调，人的问题是马克思主义的传统之一。尽管对实际政治问题的重视，使马克思主义把个人问题放到次要地位，但马克思主义者必须重新研究"马克思主义的人的哲学"。只有如此，才会全面认识世界，才能更有力地战胜唯心主义。具体说来，"马克思主义的人的哲学"与"存在主义人学是截然对立的，二者区别的焦点就是关于个人的概念"。马克思主义关于人的思想早在《费尔巴哈的提纲》中提出，即以历史唯物主义的立场从社会关系入手，来分析人的问题，反对主观主义的、反社会的和反历史的个人理论。因而，"马克思主义的人的哲学"研究的中心问题是规定个人在其与整个社会以及与社会中其他人的关系中的作用的本质。这一研究的对象可具体归结为：一是关于个人的存在；二是关于个人在历史中的作用。本书通过对这两方面的分析和把握，进一步表明："马克思主义的人的哲学"并不等同于历史唯物主义，而是以历史唯物主义为基础的

人格（personality） 人格一词源于拉丁文Persona，字面的意思是指面具和脸谱之类。最初发明这个词汇是指一位演员用此遮盖其斜眼，用以掩饰其表演上的缺陷，后来泛指应对他人所表现出来的文饰行为。一般的学者都把人格看成是文化的主观方面，人格与一定的文化相匹

配。从观察一个人或一个群体的人格风貌，就可以洞察社会传统以及风俗的基本特质。社会学家也认为，人格决定着一个人在社会中的角色和地位的全部特性，反过来人在社会中的行为也影射出他的人格。因而，每个人的性格在某些方面像所有的人，有些方面像一部分的人，还有一些方面什么都不像。不过，人类学对人格的研究，很大程度上受到心理学或者说心理分析学的影响，这方面的代表人物为萨丕尔（Edward Sapir）、本尼迪克特（Ruth Benedict）和米德（Margaret Mead）等。萨丕尔虽以他的语言学见诸于世，但他凭借语言学的卓越造诣对人类的象征性行为、无意识行为都有过精细的研究。不过真正把人类学的人格与文化研究带进田野的是萨丕尔的同事玛格丽特·米德。她曾经到南海的萨摩亚社会中去研究那里青少年的青春期问题，后来写成《萨摩亚人的青春期》一书。在书中她指出，萨摩亚的年轻女子并没有成熟期的烦恼，更谈不上少年犯罪了。原因就在于萨摩亚的教养方式绝对不会导致压抑，那里的儿童受到很好的照顾，安心地吃奶到两三岁，一哭就受到大人的安慰，稍长大之后，就会由兄妹陪伴，不会去吵闹大人，当然也很少受到大人的责罚。除了必要的社会规则外，萨摩亚人很少受到限制。更重要的是他们从来不受鼓励去做竞争性的行为，社会的理想是知足常乐而不是超过别人。后来米德陆陆续续地作了许多美国以外社会的研究，总体来说，她所强调的文化对人的行为影响的见解刺激了后来诸多的心理人类学的研究。与米德差不多同样著名的女人类学家就是本尼迪克特，二人同为美国人类学之父鲍亚士（Franz Boas）名下的高足，其《文化的模式》一书一直以来都是人类学家必读的经典著作。她以阿波罗型和狄奥尼索斯这两个尼采惯用的术语来区分两种类型的文化，并相信文化不过是人格投射而放大的，不同的文化就会熏染出不同的人性。如阿波罗型的文化下的人表现出循规蹈矩、自律和合群，相反，狄奥尼索斯型文化下的人格特质是暴躁、狂野和个体主义。前者以北美印第安祖尼人为最具特点，后者则以美拉尼西亚岛屿上的杜布人和北美西北海岸的夸克特人最为典型。后来，从文化视角窥视人格特质变异的研究，经由一位叫卡丁纳（Abram Kardiner）的心理分析学家而得到了推进。他提出“基本人格结构”这一概念，即是指一社会成员因其早期的养育和训练而形成的共同的人格

结构。在卡丁纳看来，基本人格结构是由于社会的初级制度（primary institutions），如家庭婚姻及儿童养育等所形成。反过来基本人格结构又经过投射而形成该社会的次级制度（secondary institutions），如宗教信仰和神话传说等。他用自己做过田野的南太平洋马奎沙群岛（Marquesar Islands）上的土著人的生活为例来解释自己的理论。马奎沙岛人以种芋和打渔为生，平时物产丰饶，居民丰衣足食；不过遇到灾荒之年，人们也要饱受饥饿之苦，甚至到吃人的地步。这里男女比例是女性多于男性，因而实行一夫多妻制度，女子表现出很强的性欲并主动寻找伴伙伴，结果造成抚养孩子的责任感丧失，幼儿即表现出口唇期的挫折感。由此形成马奎沙岛人的基本人格结构是对女人的怨恨和恐惧、对男人的信任和男人间的团体组织、性的不满足和忧虑、同性恋的趋势，女人之间有相互敌对的态度，恐惧被吃掉、恐惧被解体。食物成为增进自我的最好方法。因而，这种基本人格结构是与"性"和"食"这两项有关，这也是马奎沙人初级制度中最为重要的部分。这种基本的人格结构投射到次级制度上的，也大多与这两项焦虑有关。如在宗教祭礼上就有以人为牺牲和食人肉的仪式，而在神话传说上则表现有两种妖魔：一种称为vehinihai，是指可怖的妖女，这种女妖经常会吃小孩，对青年男子则以女色来引诱之，在享受完青年男子的性能力之后将其吃掉。另一妖魔为一男性称为fannauna，每一女子经常会有一fannauna跟随，一方面满足女子的性欲，另一方面帮助这位女子打击其他的女子。很显然，这种神话上的人物所反映出来的是马奎沙人基本的焦虑。文化与人格学派的研究虽然影响巨大，特别是在美国的人类学中。但是也相应地受到了后来者的批评，许多研究者开始怀疑养育方式与文化之间的一一对应的关系，认为这是比较牵强的解释。而文化与人格的研究后来所发展出来的国民性研究，在一定意义上更有意识形态建构之嫌了。

人文主义（humanism） 欧洲文艺复兴时期流传广泛的资产阶级思潮，资产阶级最早的反封建的新文化运动。因为这个思潮的代表人物从事活动的领域或研究的对象是"人文学科"，即与宗教神学相对立的世俗文化，又因为他们在各个文化领域中所贯彻的基本思想是以"人"为中心，提倡"人"或"人道"精神，故称。"人文主义"和

"人道主义"两词，在欧洲文字中是同一个词，且均源于拉丁文"humanus"（属于人的）或"humanitas"（人类性）。就这一思潮提倡人道精神而言，译为"人道主义"较合适。但因文艺复兴时期这一思潮还包括提倡世俗文化，所以通常译为"人文主义"。人文主义思潮的代表人物被称为"人文主义者"。人文主义于14世纪发源于意大利，15～16世纪发展为遍及整个西欧的思想文化思潮。主要代表有：意大利的但丁、彼特拉克、薄伽丘、瓦拉、菲奇诺、皮科、蓬波纳齐、达·芬奇；荷兰的爱拉斯谟；西班牙的斐维斯、塞万提斯；法国的拉伯雷、蒙田和英国的莎士比亚等。人文主义并不是一个有组织的学术流派。人文主义者所研究的领域、学术观点和政治倾向也不尽一致。但它作为新兴资产阶级反封建反神学的文化思潮和运动，则具有一些共同的基本思想。主要有：反对神权对人的侵犯，反对神性至上，极力抬高人的地位，热烈歌颂人性的完美，要求肯定人的价值，恢复人的尊严，保障人的权利，公开宣称："我是人，凡是人的一切特性，我无不具有"。否定教会宣扬的禁欲主义，要求享受现世的幸福，主张顺应人的自然本性，过世俗的快乐生活。反对盲目迷信权威，批判经院哲学和蒙昧主义，推崇人的感觉经验和理性思维，提出运用人的感觉和理性，认识自然，研究自然，掌握科学文化知识，造福人生。反对封建专制主义和等级制度，提出个性解放，要求个性自由，主张人人平等。人文主义是资产阶级世界观的最初表现，它反映了资产阶级的利益和要求，它用世俗文化去代替封建神学，用人道主义去否定神道主义，把人的眼光从神转向人，从天国转向尘世，启发了人的理性，揭开了新兴资产阶级反封建斗争的序幕，为资产阶级在未来夺取政权作了舆论准备。同时，它也为近代科学文化和唯物主义哲学的产生和发展，开辟了道路。

人文主义文艺美学思潮（humanist literature and aesthetic thought）20世纪重要的文艺思潮之一。它将人的体验、感性、直觉放在本体论的地位加以考察，通过对人的精神内涵的揭示去探寻艺术的本质和世界的审美本性。这一思潮主要包括狄尔泰的生命美学、尼采的唯意志主义美学、弗洛伊德和荣格的精神分析美学、海德格尔的存在主义美学、英伽登和杜夫海纳的现象学美学、伽达默尔的阐释学美学、姚斯的接受美学和西方马克思主义美学等。它们为使

人的诗意和诗情从日常生活的遮蔽中解放出来，为打破语言逻辑的功能，以返回思和诗这更原初的本质、返回语言的具体性和诗意性作出了不懈的努力。人文主义文艺美学流派在美学研究中具有的共同特征在于：强调审美活动中主体审美体验的研究，注重审美的终极价值、超越功能和艺术的生命自由超越的本质。这一特征对当代文艺理论产生了巨大的影响，使其从纯诗学的封闭圈子里走了出来，不再局限于对美和艺术的内在特征和形态的研究，而扩展为对艺术和社会以及人类存在中的意义和功能的探索。文艺理论更为注重将人与艺术的本体关系、艺术品的本源/艺术的超越性价值和艺术品的存在方式等问题作为研究的中心，去进一步把握艺术的本质。

人学辩证法（Anthropological dialectic） 法国存在主义哲学家萨特通过对马克思主义辩证法进行存在主义的改造和补充而使用的概念。最早出现在萨特的《辩证理性批判》一书中。它是基于对自然辩证法的否定和对存在主义存在论的坚持。萨特在《辩证理性批判》和《科学和辩证法》等书中，论证了自然辩证法不可能存在。他认为，知识的统一性只是说明把历史中认识到的原则类比到其他领域，抹杀了自然和社会的区别，即使自然辩证法是存在的，那么也只是证明人是辩证的而不是自然本身是辩证的。如果肯定自然辩证法就会否定人的自由性和创造性，就会用规律代替上帝创造论，从而陷入了神学。同时，萨特在《存在与虚无》一书中展开了它的本体存在论，他认为，自在的存在是没有运动的源泉、没有必然性、没有时间的、不可知的混沌一片，能动性、时间、发展以及一切可能性都来自自为的存在，即来自人本身；辩证法只能根源于个人的总体化运动，在自然界中是不可能有辩证法的。萨特为此提出了人学辩证法。所谓人学辩证法，就是一种源于个人实践，以人类社会的总体化为实质和内容，又以这种总体化作为其获得可理解性的基础的辩证法；是以人为主体展开思辨运动的人的行动的逻辑；萨特要把这种人学辩证法“确立为人学的普遍适用的方法和普遍适用的规律”。它有两个根本特征：一是“人学的”，二是“整体化的”；有两个基本的规定：人的意识和实践活动的变动性和总体性。它可以划分为三个阶段：(1)“个人实践的辩证法”，历史的源泉和起点是个人的实践。人是一个有机生物体，要使自己延续下去，

不断更新，总是从外部取得物质资料。人为了和物质资料的匮乏作斗争，就要作用于外部自然，从而构成了人与自然的被动统一。这时的辩证法尚处于构成阶段，称之为“构成的辩证法”。(2)“集体实践的辩证法”，也叫“群的阶段”。在萨特看来，“群”是一个没有统一主体的无力的人们的集合状态，是反辩证法阶段；为了生存，人们形成了松散集合状态的“群”，但是，这种集体实践已是对个人实践的否定。因为物质“匮乏”的限制，劳动产品已经不为劳动者本人所独占，而是逐步发展为反对自己的力量。在集体实践中，人失去了自己的自由与人性，人与人的关系变为相互否定、相互异化的关系；即人被划分为敌对的阶级，有了贫富分化，人性异化了。人与人的关系总是被动的，这就是“被动的辩证法”。(3)“共同实践的辩证法”。当“匮乏”或某种外力的威胁使一个松散的群体成员放弃竞争并自发联合起来，采取行动，共同实践时，就形成了融合集团；这种集团的融合是由于受客观压力而被动构成的，所以叫“被构成的辩证法”。这个阶段是以个人实践的辩证法为基础的，但不是其简单的恢复，而是包含了个人实践的自由，恢复了人作为“辩证法的存在”。这时人类社会出现了主权者，出现了官僚政治。萨特企图通过这些集团的出现解决人的异化问题，但是，他却由于过分强调个体的自为，最终导向了无政府主义。“辩证法规律”只有一个，就是“自我决定的辩证法”。萨特是从三个方面来论证“人学辩证法”的。从其源泉看，它只来源于个人实践。从其内容和实质看，辩证法就是总体化，而总体化仅仅存在于人类社会中。从其可理解性来看，也只有立足于总体化的观点才能找到它。

人学空场（Anthropological absence） 这是法国存在主义哲学家萨特在《辩证理性批判》一书中所使用的术语。在这部书里，萨特别出心裁地把马克思主义当做“哲学”、把存在主义当做“思想体系”，以用来突出马克思主义是当代惟一有生命力的“哲学”。在此基础上，萨特提出现代马克思主义者使马克思主义患了“贫血症”，使马克思主义变得僵化了，停滞了，失去了生命力。他认为，马克思主义的这种停滞主要表现在它中间出现了“人学空场”，忘记了个人的存在。(1)现代马克思主义者割裂了理论和实践的关系，“把理论扔在一边，而把实践扔在另一边”。他们把马克思主

义变成了一种僵化的、永恒的绝对知识，只是把所要考察的事变、人物或行动放在一个固定的模子里，没有新的东西，其结果就是强迫使人和物屈从于思想、人们的经验如果没有证实他们的预见，就是错误的。萨特认为，这是一种把人吞没在观念里的拜物教化的迷信活动，即理论成了凌驾于人之上的异己力量。(2) 现代的马克思主义只讲普遍性，抹杀个别性，用普遍代替个别。萨特强调了人的性质除了阶级性以外还有许多具体的属性，人与人的关系除了生产关系以外，还有种种关系。而现代马克思主义者只是偷懒地指出某人属于什么阶级就万事大吉了。实在的人就变成了抽象的符号，失去了人之所以为人的意义。(3) 现代马克思主义者只讲社会环境、特别是经济制度决定人的本性，抹杀历史正是人所创造的，陷入了经济主义。萨特承认经济条件对人的决定作用，但又强调种种社会环境条件是人创造的，而人又在这些条件中创造着新的历史，所以人既是他自己的产物，又是一个决不能作为一个产物来看待的历史的动力。而现代马克思主义者看来，由于完全被已经存在的种种环境条件所决定，归根到底，被经济条件所决定，所以人是一个被动的产物，是一堆条件反射的集合。于是，现实的具体的人又丧失了。萨特对现代马克思主义者的批判是从他的存在主义的观点出发的：人是自由的，存在是人的存在等，强调了人在现实中显示的动力，恢复了被教条主义僵化的马克思主义的本来面貌。而且萨特还把自己的存在主义与马克思主义结合起来，以发展马克思主义。但是，他却把马克思主义者所犯的错误夸大到极点，抹杀了许多马克思主义者的功绩，特别是否定了发现自然辩证法的恩格斯。

人种 (race)　一般的定义规定，种族是“在体质形态上具有某些共同遗传特征的人群”。但现代的专业人类学家和民族学家倾向于将其理解为“经常地在内部进行婚配和繁育的种群 (Breeding Population)”。种族这个概念所要表示的主要是存在于外表体质上的人类变异 (Human Variation)。每一人种的内部差异很大。一般通用的分类标准有肤色、发色和眼色，下颌凸出度、头型指数、鼻型指数、脑容量、发型和毛发疏密度及嘴唇外翻等特点。绝对的纯种是不存在的。某个特定人种的标准不可能在其所有成员身上都很明显地存在，当然，在其中一些人身上或许表现得要明显一些。

目前，流行的确定人种特征的标准有：遗传性、相对稳定性、没有由外界因素而引起的变异及相对独立的年龄和性别。在过去的三百年里，种族这一概念有各种各样的根据动物学的概念所作的定义和解释，如特殊的有性繁殖产生了特殊的、独立的和相互排序的类型，地理上孤立的亚种；民间具灵活性的概念，如宗族、共同继嗣；社会政治概念，如少数民族、亚民族、民族；以及行政立法所定义的种族群体的界限。许多科学家，像林奈（Carlvon Linnaeus）、布丰（Comte de Buffon）、赫胥黎（Thomas Henry Huxley）等都曾致力于人种的分类，其中以林奈在1758年作的分类较为著名。林奈以他独创的自然体系的知识，正确地把人类归人统一的智人（Homo Sapiens）名下，又依据肤色和地理分布的不同把世界人类划分为四个种族：亚洲黄色人种、欧洲白色人种、非洲黑色人种、美洲红色人种。1781年，德国解剖学家、生理学家和人类学家布鲁门巴赫（Johann F. Blumenbach）根据颅骨测量研究的结果，提出了更为系统的划分方案。他主张将全世界的人分成五大人种，即高加索人种－白种、蒙古人种－黄种、马来人种－棕种、埃塞俄比亚人种－黑种和阿美利加人种－红种。1870年，赫胥黎又提出了新的分类方案，他把人类分成尼格罗、澳大利亚、蒙古和高加索四大人种，从而完善了世界范围内的人种分类框架。赫胥黎之后，人类学家又付出了上百年的努力，以求对世界人种作出更为科学的分类。得到广泛流行的是1946年美国人类学家胡顿（E. A. Hooton）提出的系统分类法。由于将人类作为生物实体来划分是不确定的，它通常是以社会和文化来定义的。当要区分“种族”的时候，他们是在历史的特殊的社会政治背景中进行的。因而，无论是基于科学的观察和分类还是民间习惯上的看法，种族就其突出的社会性的体质和生物差别来看，总是用来划分人类的社会结构的一个分类概念。作为一个极有争议的概念，种族在生物学界和社会文化人类学界引发了激烈地讨论，试图通过有效地研究理解生物的多样性和社会的差异。20世纪前半叶，博厄斯（Franz Boas）与他的许多学生和助手一道，发起了一场反对生物决定论的运动，同时，提出了文化相对主义的理论，以反对种族主义。

《认识和兴趣》（Knowledge and human interests）　哈贝马斯的一本重要哲学著作，1968年于德国出版。

此书是哈贝马斯系统阐述其认识论的专著。全书除去前言和人名索引以外，共分三章：(1) 认识批判的危机；(2) 实证主义、实用主义、历史主义；(3) 作为认识和兴趣统一体的批判。在书中哈贝马斯秉承法兰克福学派的传统，主要研究理论思想同人们的实际需要、利益和活动之间的关系，试图从认识论的角度为批判理论奠定基础。他批判了逻辑实证主义把认识仅仅诉诸于语言的分析和符号的逻辑推演的科学主义认识论，系统地论述了解释学以及弗洛伊德精神分析理论对于认识论的重要意义。认为兴趣先于认识，是认识的基础，也是人类社会前进和发展的基础，如果没有人的兴趣，人类社会就不会前进和发展。为了进一步阐述认识和兴趣的关系，作者还对三种科学理论作了区分，认为认识就是扎根于决定这三种理论的不同兴趣之中。这三种科学理论是：(1) 经验的和分析的科学理论，从事这种科学理论活动的兴趣是"技术兴趣"，亦即人对自然界发生的事情进行预测和控制的兴趣；(2) 历史的和解释学的科学理论，从事这种科学理论活动的兴趣是"实践的兴趣"，亦即人对保障和发展，对自身生活条件中的相互了解和自我了解的兴趣；(3) 具有批判倾向的科学理论，从事这种科学理论活动的兴趣是"解放的兴趣"，亦即人对摆脱束缚，获得解放的兴趣。作者把主体兴趣视为认识的基础，把主体兴趣作为知识的构成要素，无非是要突出主体在认识过程中的作用。但是，他在这一问题上走得太远了，实际上是用"主体性原则"覆盖和废弃了"客观性原则"。

认同 (identity) 指群体中的成员在认知与评价上产生了一致的看法及其感情。群体中的成员有着共同的需要、目的和利益，彼此容易产生相同的认知倾向和价值取向，并能自觉地保持这种一致性。当群体与外界发生冲突或受到其他外来压力时，这种认同会表现得更加强烈。一般来说，群体中会发生两种情况得认同：(1) 由于群体内人际关系密切，群体对个人的吸引力大，在群体中能实现个人的价值，成员的各种需要能得到满足，成员就会主动地与群体以及其他成员发生认同，这是自觉的认同；(2) 是被动的，即在群体压力下，为避免被群体抛弃或受到冷遇而产生的从众行为。这后一种认同是模仿他人、受他人的暗示影响而产生的；尤其是在外界情况不明、是非标准模糊不

清、缺乏必要的信息时，个人与群体以及其他成员的这种认同更容易发生。

认知人类学（cognitive anthropology） 研究心智、语言和文化诸因素的关系，在认知心理学和结构语言学影响下发展起来，同时与结构人类学也有很大渊源。它主要关注文化知识（cultural knowledge）在日常生活中的组织和应用（如分类、推理）。其历史可以追溯到本世纪50年代，在60年代有较大发展，70年代以后发生心理学的转向。早期发展中，认知人类学与“民族科学”(ethnoscience)、“民族语义学”（ethnosemantics）有着同一范畴，主要研究民间分类系统中的概念分类结构以及它们在系统中的意义编码，最初旨在强调文化相对性和认知类型，后将注意力转到建立普遍认知图示上。晚近时期关于人类系统的研究主要集中探讨概念分类的心理现实(psychological reality)。调查发现，许多分类（categories）围绕“原形”(prototypes）组织，原形赋予分类以突出特点（salience），使它能够影响记忆和推理。这一领域的大部分工作都是语言学家在进行，认知人类学家主要从事“图式”（schema）研究－围绕图式如何与行动发生联系展开讨论。在认知人类学家眼里，图式不同于原形（由特定预期组成），是一种关系的组织框架，作为高度一般化的文化知识结构，它需要具体细节来充实。为了探索普遍认知模式，认知人类学家积极利用人工智能开发和认知心理学的研究成果，发展了三个基本模型：信息过程模型（information － processing models)、认知发展模型（cognitive－developmental models)、感知经验模型(perception and experiential models)。其中，信息过程模型探讨“并行分布处理”（parallel distrivuted processing）与“联接式处理”（connectionism)；认知发展模型对不同文化进行比较，希望借此发现共同发展特征和主题；感知经验模型则认为在环境中对于感知过程和感知体验的共享，跨文化（cross－culturally）地塑造了人们的认知模式。近来认知人类学陷入一些具有深刻哲学渊源的困境，这些困境促使学者对于“认知本质”进行再思考，之后的发展使它不再囿于分析知识体系，开始进入一个新综合时代，与其他学科（譬如心理学、认知科学）交叉、借鉴将给认知人类学带来新的发展可能性。

《日常生活》（Everyday life） 匈牙利哲学家赫勒的代表作之一，于

1970年在布达佩斯出版。本书运用现象学方法和亚里士多德式的分析方法，对卢卡奇在《审美特性》一书中提出的“日常生活”的基本概念进行了深入系统的研究。主要内容是：(1)什么是“日常生活”？“日常生活”可定义为“个体再生产因素的集合体”，正是它使社会的再生产成为可能。没有个体的再生产，就不会有社会的存在，没有自我再生产也就没有个体的存在。每个人都具有特殊性和个体性。而个人的自我意识与“我们意识”一起发展起来，二者之间的认同和冲突，构成了现代社会日常生活中最常见的现象。(2)从日常生活到族类活动。日常生活是对象化的，即个体作为主体“成为外在化”的过程：一方面主体不断使自己的本质力量外在化，同时，也不断地被再创造。在不断的外化过程中，个人被形成、被对象化。日常生活具有“异质性”，没有异质的人的活动，日常生活就不可能被再生产出来，但这并不排除活动中、对象化中的同质领域。劳动、道德、宗教、政治和法、科学、哲学和艺术等活动都是意识到人的类本质的族类活动，它们或是日常生活的直接领域，或是超越日常生活的类本质活动，都与日常生活发生着各不相同的联系。(3)日常生活的结构。日常生活就是类本质的对象化，而对象化可分为“自在”对象化和“自为”对象化。类本质的“自在”对象既是人类活动的结果，又是一切人类活动的前提，它们主要包括工具和产品、风俗习惯和语言三大部分。它们具有重复性、规则性、经济性和情景性等共同特征。“自在”对象化的共同特征形成了日常活动的基础，对它的分析就等于分析日常生活、思维的必要基本结构。类本质的“自为”对象化，在本体论上是第二位的，它以“自在”的类存在为基础。所有“自为”对象都体现了人的自由，表达了人类在一定时期内所达到的自由程度。(4)日常知识、日常联系和日常生活中的人格。人格的自我实现就是使日常生活成为“为我们的存在”，由“自在的存在”成为“为我们的存在”。历史通过人有意识的选择、设计，使所有人让他们的日常生活成为“为他们自己的存在”，使地球成为所有人真正的家园。尽管作者的某些观点有失偏颇，但她对人类日常生活领域的开拓性研究为马克思主义开辟了新的哲学视野，在当代西方马克思主义中产生了广泛的影响。

《日常生活批判》（Everyday life criticism） 法国著名哲学家，存在主义的马克思主义的重要代表人物列斐伏尔的代表作之一。1946年出

版。该书是专门研究日常生活问题、探讨生活辩证法的奠基性著作，它构成了列斐伏尔的"异化"及"日常生活批判理论"的主要内容。该书主要由两部分内容组成。(1) 异化理论、对马克思异化理论的解释和阐发贯穿了该书的基本思想。作者认为，马克思并不把异化局限于剥削之中，而是分析了异化的多样性和无所不在，揭示了异化不仅表现在生产力、社会关系和意识形态上，而且表现在人和自然以及人和他自己的本性的关系上，即异化是全面的。在全面的异化中，经济异化仅是其中的一个组成部分，政治异化是最为严重的。劳动分工是异化的原因，社会主义不能结束分工，所以社会主义并不能结束异化，而是在摆脱异化的过程中不断地产生新形式的异化。异化是人的存在和发展的一个方面，它根源于人的本质之中。作者将异化扩展到社会生活的一切领域和人类历史的始终，指出异化不仅是一个哲学概念，而且是一个极其广泛的社会学概念，只有异化理论才能说明人类历史发展中的矛盾。(2) 日常生活批判理论。作者从异化理论中引出了日常生活批判理论，认为既然异化无处不在，充斥于日常生活之中，那么就应该注重对日常生活的研究，使其成为哲学的研究对象，这样才有希望从普通的、一般的事物中发现特殊的、非同一般的事物。作者反对把日常生活看成一个位于经济基础和上层建筑之间的领域，强调日常生活是一个"平面"，同社会的其他"平面"相比，它具有更为突出的地位，因为人是在这里被发现和创造的。作者把对日常生活的研究归结为对日常生活的批判，认为应当按照生活的本质样子去分析它，分析生活中相互对立的消极因素和积极因素，并强调在研究中坚持批评和自我批评意识的重要意义。本书在西方哲学和社会学领域具有广泛的影响。被誉为是"具有马克思主义基础的批判社会学中的一部有独特见解的著作"。

日常生活批判理论（Theory of everyday life criticism）　法国著名哲学家，存在主义的马克思主义的重要代表人物列斐伏尔在《日常生活批判》和《现代世界的日常生活》中提出的重要理论。异化理论和"总体的人"的观点是日常生活批判理论的核心。该理论认为，(1) 既然异化无处不在，充斥于日常生活之中，那么就应该注重对日常生活的研究，使其成为哲学的研究对象，这样才有希望从普通的、一般的事

物中发现特殊的、非同一般的事物。(2) 日常生活不是一个位于经济基础和上层建筑之间的“领域”，而是一个“平面”，并且同社会的其他“平面”相比，它具有更为突出的地位，因为人就是在这里被发现和创造的。(3) 应当按照生活的本质样子去研究生活，尤其是研究生活中相互对立的消极因素和积极因素，并强调在研究中坚持批判和自我批判意识的重要意义。(4) 在当代资本主义社会中，资产阶级对无产阶级的经济剥削和政治压迫往往为日常生活所掩盖，这种日常生活一方面通过现代传媒对无产阶级和整个市民社会实行潜移默化的影响，使其在无意中接受资产阶级的意识形态，从而达到思想和政治上的异化；另一方面通过宣传“现代性”，即现代化的生活方式和社会福利来分散人们的注意力，窒息人们的创造性与革命性，以掩盖资产阶级对无产阶级的剥削和压迫。(5) 苏联模式的革命只重视宏观世界的革命，即重视政治问题和经济问题，重视社会解放，而忽视了微观世界的革命，即忽视了日常生活批判，忽视了个人解放。社会主义革命应当是总体性的革命，所以应当克服忽视微观世界革命的倾向，把日常生活批判放到应有的高度，使之成为社会变革的主要方面。通过日常生活批判可以沟通阶级解放和个人解放的鸿沟，在革命前为宏观的经济与政治革命作准备，在革命后把社会主义革命的成果落实到每一个人身上，从而在根本上改变每一个人的日常生活状况，达到社会主义制度与个人的统一。日常生活批判理论要求把马克思主义的批判的经济意识和对社会生活的宏观的理解与日常生活表层下面的因素和制约个人心灵发展力量的微观的理解结合起来，进而把具体的个人问题恢复到与集体性问题并列的地位，“重建”社会主义同个人自由的同一性。

S

萨林斯（Sahlins，Marshall David 1930～ ） 著名美国人类学家。1930年12月27日生于美国伊利诺斯州的芝加哥市，分别于1951年和1952年获得密歇根大学学士学位和硕士学位，1954年获得哥伦比亚大学人类学博士学位。他于1956～1973年执教于密歇根大学，自1973年以后在芝加哥大学担任人类学教授，现为查尔斯．F．格里杰出人类学教授（Charles F. Grey Distinguished Service Professor of Anthropology）及芝加哥大学学院教授。萨林斯的人类学思想可以大致分为两个阶段，在1962年他出版的《毛拉：一个斐济岛上的文化与自然》一书之前，他基本上以一个进化论者而知名。这时期的代表作有：《波利尼西亚的社会分层》(1958)、《进化与文化》(与塞维斯合著,1960)，受其导师怀特的影响，假定在文化与自然的相互作用过程中，自然处于优先地位，决定着文化的实践。《文化与进化》更表明了他的“文化唯物论”立场。1972年，他出版了具有重大意义的《石器时代经济学》一书，这意味着萨林斯思想的根本性转变，这种转变来自他对波拉尼（Karl Polanyi）“实质主义”经济人类学的阅读，认为西方社会与非西方社会存在着根本的差别。这本书直指西方经济学的进化理论，认为“富裕的西方人－穷困的原始人”乃是一个西方中心论的虚构。1976年，他又出版了名著《文化与实践理性》一书，这本书综合了马克思本人的理论和结构主义，以象征人类学理论来阐释非西方文化与西方文化，他把这两种不同类型的文化并置在一起，指出它们都是以自身独特的文化构造方式来建构他们的社会的，而长期以来流行于西方社会科学（包括人类学）中的“实际理念”实际上恰恰是西方人建构自身社会的独特方式。这本书构成了对西方社会科学和人类学基本命题的重要批判。从20世纪80年代开始，萨林斯转向了“历史的人类学”，他集中研究了夏威夷土著文化与西方文化相接触的历史过程，接连出版了《历史的隐喻与神话的现实》(1981)、《历史之岛》(1985)、《资本主义的宇宙观》(论文，1988)、《阿那胡鲁》(与帕特里克·克齐[Patrick Kerch]合著，1992)、《“本土人”如何思考：以库克船长为例》(1995)等名著。他以西方著名航海家库克船长这一著名历史事件为例，探讨了非西方文化的能动性。他指

出，这些“土著文化”并不是只能对西方文化进行消极的反应，而是出于它们自身的文化理念，在本土宇宙观的支配下将西方人纳入到他们自己的体系中去，同时，在与西方殖民者相接触的历史过程中，他们也借以完成自己的文化转型。1996年，他发表了著名论文《甜蜜的悲哀》，在一种“文化并置观”中集中分析了西方社会的传统宇宙观，以此来揭示西方“现代性”的起源及转变过程。

萨皮尔（Edward，Sapir 1884～1939） 语言学（特别是北美印第安语言）和心理人类学先驱；他在艺术和美学方面的兴趣为人文主义人类学（Humanistic Antropology）奠定了基础。萨皮尔1884年出生于普鲁士犹太教家庭，5岁随家迁居美国。青年时代，他在哥伦比亚大学学习日尔曼语、印欧语，后受到博厄斯影响转向人类学。1909年，25岁的萨皮尔获得人类学博士学位。1910～1925年，萨皮尔在渥太华担任加拿大民族博物馆地质调查部人类学组主任。在那里，他在印第安语研究基础上提出把北美印第安语划分为六个基本支脉的思想（Sapir，1990～1991），同时，他还试图对历史学和民族学理论进行整合（Sapir，1916）。1921年，萨皮尔发表其代表作－《语言论》，提出语言是思想的符号表达，同时强调语言对思维有深刻影响，“语言与我们的思维习惯不可分解地交织在一起，换言之，它们是一回事”。1925～1939年，萨皮尔分别执教于芝加哥大学、耶鲁大学，在此期间，他的研究重点由语言学转向心理学。他试图探索博厄斯“文化”概念的心理学维度，使它成为可以进行具体研究的对象。虽然萨皮尔的工作计划最终没有得到实现，但是他经由论文（Sapir，1949）所传达的思想引起很大反响－特别是对于那些参加讲座的学生而言。他被视为文化人格学派的创始人之一。萨皮尔在语言学方面的专业研究使他发展了许多重要议题：譬如语言与文化的关系。他与学生沃尔夫提出的“萨皮尔－沃尔夫假说”可能是他最著名的理论贡献。这一假说主要认为语言的习惯化形式制约思维模式，所以“真实世界很大程度上是建立在群体的语言习惯之上”（Sapir，1929）。萨皮尔倡导内部语言研究，这一假说被认为是语言学领域的文化相对论。萨皮尔不仅在人类学领域确立了语言学的专业地位，70年代中期人文人类学的兴起也受到他的重要影响（他强调人们在面对文化和历史压力时候

的创造力)。此外，萨皮尔对于艺术特别是诗歌的兴趣激发其后大批人类学家努力打破人文学科和社会科学边界。总之，作为一名跨学科的天才型学者，萨皮尔的新视角对后世理论影响深远。

萨特（Sarter，Jean－poul 1905～1980）　法国和西方著名的哲学家、文学家、政治评论家和社会活动家，法国存在主义最主要的领袖人物之一，存在主义的马克思主义的代表。1905年，出生于法国巴黎的一个知识分子家庭，自幼丧父。1924年考入巴黎高等师范学院，攻读哲学，接触了笛卡尔、斯宾诺莎、卢梭和马克思主义的著作。1927年获得哲学博士学位。1933～1935年赴德国留学，在柏林法兰西学院和弗莱堡大学学习，成为现象学泰斗胡塞尔的学生，并研读了存在主义的先驱克尔凯郭尔、海德格尔和雅斯贝尔斯等人的著作，形成了自己的存在主义思想，《恶心》就是这一时期的作品。1934～1939年，他作过中学老师。1939年参加抵抗法西斯的运动。1940年被俘，停战后被释放，他仍在巴黎教授哲学。1943年他发表了《存在与虚无》，奠定了存在主义的理论基础。同年他写了剧本《苍蝇》及长篇小说《自由之路》的第一、第二部。1945年，他作了题为《存在主义是一种人道主义》的演说并整理成书，成为存在主义哲学的宣言书。此后，他发表了一系列哲学著作、小说、戏剧、评论等，成为举世闻名的人物。1947年他和梅劳－庞蒂、西蒙娜、德·波伏娃等人主办《现代》杂志，他任主编；朝鲜战争爆发后，法国群众抗议美国侵略，法共领导人因此被捕，他发表《共产党人和和平》支持法国共产党，并且把苏联与和平事业，美国与战争等同起来。1954年他访问过苏联。1955年他曾来北京参加世界和平理事会，他以“共产党的同路人”自居，在政治上同共产党保持密切联系，但在思想上从不自称马克思主义者。50年代中期特别是苏共二十大以后，他虽然在组织上同共产党脱离了关系，发表《斯大林的幽灵》抨击苏联模式，但在政治上却越来越激进，在思想上却向着马克思主义靠拢。萨特前后思想这种巨大变化的原因，与他积极干预政事、在政治上越来越激进有关。另一个原因是他在《存在与虚无》一书中表达的个人主义和主观主义理论框架被列斐伏尔驳斥为虚无主义、颓废和反人道主义的意识形态，萨特不得不因为自己辩护而不断修正自己的理论体系，即把

《存在与虚无》社会化。60年代初，他与罗素共同主持“国际仲裁战犯法庭”以反对美国入侵越南。1964年他拒绝接受瑞典皇家科学院授予的诺贝尔文学奖。60年代末，他支持学生运动，主张存在主义与马克思主义的结合，卡缪、马塞尔和梅劳-庞蒂等都与他分道扬镳。1980年4月逝世，有六万多人自动参加了他的葬礼，西方人称他为“最有独创的思想家之一”。其主要哲学著作有：《存在与虚无》(1943)、《存在主义是一种人道主义》(1946)、《辩证理性批判》(1960)、《福楼拜》三卷本和《造反有理》等；他还写了大量文学著作，体现了他的哲学思想。

桑塔亚那（Santagana，George 1863～1952） 美国哲学家、美学家、作家；与哲学中所谓的“实在论”流派有内在联系，这种流派是主观唯心主义与客观唯心主义的混合。在美学方面，桑塔亚那的观点常被称做“自然主义”观点，这指的是他把价值跟人的生物学需要联系在一起。桑塔亚那的美学观点形成于1896年《美感》一书，后来也没有发生多大的变化，尽管他的总的哲学思想有所演变。他力图使美学局限于研究审美感受与审美评价的心理，从“价值哲学”的立场来处理这个问题。他认为，美是一种价值，它是进行感受的主体的情绪状态与外界对象的特质的某种统一；美并不是客体的属性，而是客观化了的快感。桑塔亚那在给美下的定义中承续了移情论的传统，并给它加进了非理性主义的因素。桑塔亚那把“美的材料”理解为人的心理能力，而不是理解为外界提供的材料的客观可能性。他认为，人的所有情感（快感）和生命机能（如血液循环、呼吸之类）都可以是“美的材料”，并能跟视觉与听觉一起进入艺术作品。此后，桑塔亚那把审美心态的范围加以扩大，把所谓的“社会本能”也纳入其中，从而使审美价值跟道德价值趋于接近，他日益倾向于把柏拉图主义的要素纳入自己的美学体系（《艺术中的理性》1905)。不过他并未完全转入柏拉图主义的立场，他指责客观唯心主义和宗教把世界二元化并忽视人的个性。艺术创作在桑塔亚那那里成了人在世界上的道德行为的榜样，对于这个世界，应该无利害关系地去进行观照。总之，桑塔亚那的道德-美学哲学贯穿着对精神上的深层内省的崇拜。其中所包含的批判资产阶级社会的声音为猛烈抨击民主、维护精英文化、捍卫精神贵族

（精英艺术）的声音所淹没。

沙夫（Schaff，Adam，1913～　）波兰著名哲学家，波兰“人道主义马克思主义”（也即波兰“哲学人文学派”）主要代表。1913年出生于利沃夫，毕业于利沃夫大学和巴黎政治经济学院，1931年加入波兰共产党，1945年在苏联获得哲学博士学位，1945～1948年在罗兹大学执教，1948年任华沙大学教授，1955～1968年当选为波兰统一工人党中央委员，1957～1968年任波兰科学院哲学和社会学研究所所长，1961年当选为波兰科学院院士。多次获波兰国家奖金，获得多所外国大学荣誉学位和教职。沙夫曾是波兰统一工人党的主要理论家。基于现代共产主义运动的重大历史事件，特别是对人道主义的研究以及同存在主义的论战，否定了传统的马克思主义，转向了人道主义的马克思主义立场。主张人的问题是马克思一以贯之的中心思想。正是通过分析人的问题并且提出自己的哲学人类学，马克思才创立了历史唯物主义和共产主义理论。个人概念在马克思主义的人的哲学中居于核心地位，并在马克思主义世界观中具有本体论的意义。个人是一个不可重复的、结构性的整体。个人具有独一无二的价值，为此，就要反对和克服所有忽视和压抑个人的异化，为人的个性的自由和全面的发展创造条件。而实现人的本质，就是共产主义作为一种运动的本质意义，共产主义正是从个人幸福问题出发的。在批判、分析资本主义社会的和社会主义社会的各自异化问题之际，重申人道主义就是把人看做至高无上的，并且旨在实际中保证人类幸福的最佳条件。沙夫对波兰等社会主义国家社会弊病和对传统马克思主义所进行的批判，致使1968年6月波兰统一工人党中央监委作出决议，开除沙夫出党，指责他的“行动和宣扬的观点违反了党章”，指责他在很多重要方面怀疑马克思列宁主义。80年代后期，波兰社会的转型使沙夫所受到的处分得以平反，党籍得以恢复。在波兰的社会主义制度被颠覆之后，沙夫依然坚信、研究和宣传人道主义的马克思主义。主要著作:《辩证唯物主义认识论》(1941)、《概念和词》(1946)、《马克思主义的产生和发展》(1949)、《论马克思主义真理论问题》(1951)、《历史规律的客观性》(1958)、《认识论》(1960)、《人的哲学》(1961)、《语义学引论》(1962)、《马克思主义和存在主义》(1962)、《马克思主义与个人》(1965)、《历史与真理》(1970)、《结构主义与马克思主义》

(1974)、《作为一种社会现象的异化》(1977)、《处在十字路口上的共产主义运动》(1981)、《通向何方之路》(1985)、《致2050年我的曾孙的一封信》等。

尚未(Not yet)　德国哲学家布洛赫在其早期著作《乌托邦的精神》中使用的新范畴，英译为not yet。在德语中，noch作为副词，可解释为"还"、"尚"、"仍然"，nicht作为副词可解释为"无"或"没有"。这两个副词合在一起意为"尚未"、"还不是"、"还没有"等。"尚未"可以指现在还不存在而将来可能存在的东西，也可以指现在部分存在将来可能完整存在的东西。布洛赫认为，世界就是一个尚未定型、尚未完成的过程，它不能被封闭在现在，而是向各种可能性开放，向未来开放。相应地，人也体现为一个尚未完成的过程。人本质上不是生活在过去和现在，而是生活在未来。人并不站在终点上，而总是处在到某处去的路上。即人永远处于"前历史"中，几乎还没有开始成为人。不能用任何固定的本质去规范和约束人，人与世界的关系也处于这种永恒开放的过程中。他把这一范畴应用于心理学，形成了"乌托邦心理学"。他认为，人具有一种期待意识，这种意识在整个意识中起着"前意识"的作用，但它又不同于弗洛伊德的"无意识"，它不是意识的底层，而是意识的高层，它不是一种回顾过去的意识，而是一种追求未来的意识。他把这一范畴应用于认识论中，形成了一种新的"乌托邦认识论"。认为世界不能用静态的认识理论来描述，世界表现为一个尚未完成的过程，必须把世界理解为"一个旅程"。既然世界是未定型的，人的认识的根本任务就是构造合理的乌托邦蓝图，使世界按这一蓝图的方向去生成变化。于是，认识就突破了德国传统认识论的框架，超越了机械唯物论的视野，充分肯定了想像和理想的创造性作用。他把这一范畴应用于逻辑学，形成了"乌托邦逻辑学"。传统的形式逻辑的基本公式是：S(主词) is P(谓词)，S是P。而"乌托邦逻辑"的基本公式是：S is not yet P，即S还不是P。前者让人用静态的眼光看待事物，使人专注于对事物现状的研究。而后者则使人专注于事物的发展、潜在力量和各种可能性。

《社会存在本体论》(the Ontology of social being)　匈牙利哲学家卢卡奇的最后一部著作，也是对其一生曲折的理论研究道路的总结。原载

《卢卡奇全集》。作者通过这部著作总结了他走向马克思主义道路的整个理论发展，纠正了自己的前期，尤其在《历史与阶级意识》中的理论偏颇，试图创建一种马克思主义的社会本体论学说。全书共分三个部分，约130余万字，先后被翻译成十几种文字出版，在当代马克思主义发展史上有着重大影响。主要内容有：（1）首先承认了“自然辩证法”，认为《历史与阶级意识》怀着理论上的偏见而抛弃了“自然辩证法”的做法，是一个反恩格斯和列宁的根本错误；认为自然本体论不再是社会本体论的混淆，而是社会存在本体论的必要前提。“社会存在本体论只能建立在自然本体论的基础上……对自然辩证法的真正理解是必要的前提”。（2）存在的一般问题。存在既不是现象学派抽掉现象后剩余下来的“纯存在”，也不是唯心主义的精神存在，存在就是我们当前现存的这个运动着的物质世界。物质世界共有三种逐渐上升的存在方式，即无机物存在、有机物存在和社会存在。三大存在类型的这种并存是社会存在和人类实践的基础，因此正确的本体论必须以对每种存在方式的特性以及对它们相互关系的认识为前提。无机物的存在只能转化而不能消灭，有机物是一种由内在力量推动着的综合体，它的基本规定是个体的产生和消灭。而社会存在除了自然界的一切规律都起作用外，还出现了更新的精神因素－意识。在卢卡奇看来，重要的不在于出现了意识，而在于意识一出现就不是第二性的东西，它和物质不可分割的结合在一起，自始至终参与着社会构成的过程。（3）社会存在的本体论基础－劳动范畴。实践不是纯粹的精神活动，物质生产的实践对社会存在性质起决定性作用，强调人的实践活动－劳动的有意识的、设定目的的性质。以个人的劳动过程为依据，以物质的决定性和中介为基础，认为劳动包括了社会存在新事物的所有规定。劳动不仅是社会存在的原型，而且是社会实践的原型，因为通过劳动实现的正是人们计划中的目的或叫做目的物质化。这样，劳动被规定为设定目的的活动，社会存在就是目的的设定和由此而产生的因果关系系列的结果。同时人的劳动作为目的的设定，又表达了人的自由。但这种自由不是无条件存在的，它必须服从“物质世界的因果规律”，并推动“客观的自然力量”发挥作用。因此，劳动的目的论总是和自然的因果关系协调一致的。这样就可以消除必然和自由的传统对立。劳动

因此成为社会实践的本体论基础。实践作为新存在形式的基础范畴，描绘了新存在形式全新类型的普遍性。只有从实践及其前提、本质、结果等本体论研究出发，才能理解社会存在所有现实的重大标志。(4)唯物史观的辩证法内容，提出马克思理论特别是辩证法的历史性问题和类属性问题。在此意义上，具体考察了自然的和社会的辩证法，存在和意识、个人和社会的关系，以及劳动在历史过程中的作用等问题。并试图从社会存在的性质方面把握人的生存条件在历史发展中的总体性，说明社会存在的可能性正基于自觉行动的个人和个人对自然的积极的改造。此外，该书对新实证主义、存在主义、现象学、神秘主义、新黑格尔主义的本体论也进行了考察，对马克思理论中的总体性、异化和意识形态等问题也进行了阐述。

社会批判理论（the theory of social critique） 法兰克福学派创造的哲学理论。直接继承了20年代初卢卡奇在《历史与阶级意识》、柯尔施在《马克思主义和哲学》中所提出的理论和把马克思主义黑格尔化、强调作为实践主体的工人及其意识在历史运动中的作用等倾向；吸收了马克思的《1844年经济学哲学手稿》、存在主义、弗洛伊德精神分析学说等思想；并随着霍克海默、阿多尔诺、哈贝马斯、施密特、马尔库塞、弗洛姆等历代理论家的努力不断地丰富和发展着。这一理论是围绕法兰克福大学社会研究所及其创办的《社会研究杂志》形成和发展起来的。1930年霍克海默就任所长首次提出了这一理论，他将之理解为以辩证哲学和政治经济学批判为基础而确立起来的社会理论，它的对象是资本主义社会的总体乃至整个人类的物质和精神文化，包括社会经济结构、文化现象和人的心理三个方面。其目标是对处于社会关系的个人命运作出哲学解释，根据当时的认识水平去理解社会生活；就学科性质来说，批判理论既不是纯粹的哲学，又不是纯粹社会学，而是把哲学和具体科学尤其是社会学、经济学、心理学等学科结合起来进行总体性研究的社会理论，以避免资本主义人文科学的片面化和经验社会学的局部化。这一理论不同于传统理论，它是在主客体的总体运动中研究社会，把否定的辩证法作为其方法论，用以破坏既定的、真实性的任何东西。它首先是一种立场、一种政治实践，其次才是一种特定的理论。社会批判理论有其理论的基本原则：强调批判性、革

命性而忽视科学性；把理论批判本身说成是变革社会的力量；强调走向一个合理社会的推动力存在于每个人的本性之中；主张批判理论对无产阶级也要保持它自己的独立性；认为批判理论不能为大多数人所接受，对建立一个真正自由、正义的社会缺乏信心。阿多尔诺全面地阐述了否定的辩证法，批判了实证主义社会学，系统地整理了社会批判理论；但他在行动上却很保守，对现实政治采取超然态度。哈贝马斯继续发展社会批判理论；他用对科学技术的批判取代对资本主义社会的批判；用左倾激进主义来取代资本主义改良主义；沟通社会批判理论与实证主义、科学主义之间的关系；不再标榜自己是马克思主义者。施密特则坚决地捍卫了社会批判理论传统，有法兰克福学派的传家宝之称。弗洛姆力图把弗洛伊德的心理分析理论与马克思主义的革命理论结合起来，以建立弗洛伊德的马克思主义。马尔库塞断言马克思主义忽视了人的心理研究，主张以弗洛伊德主义作补充，并在此基础上提出发达工业社会理论。社会批判理论从产生到现在已经有半个多世纪的历史，引起了人们的广泛关注，产生了经久不息的影响。

社会无意识理论（Social unconscious）　这是弗洛姆在《在幻想锁链的彼岸》（1962）一书中阐述的一种理论，是在改造弗洛伊德的无意识理论基础上形成的，意指在一个特定社会有效运转的时候，其中有些领域被压抑着，是不允许它的成员意识到的，这些领域就处于“社会的无意识”层次，它是连接经济基础和上层建筑的纽带。弗洛姆指出，在弗洛伊德的发现中，最重要的就是无意识，他所说的“个人无意识”是指由个人生活状况所特有的处境造成的对个人的压抑，虽然他在某种程度上也谈到过“社会的无意识”，但他研究的重点是前者而不是后者。弗洛姆认为，只有超越了个人领域，达到对社会无意识的分析，才可能获得对一切被压抑事实的全面认识。他还认为，弗洛伊德和马克思都相信，人的意识是由位于背后的、他所不知道的力量决定的。二者的区别就在于，前者把这些力量归结为生理学上的力比多，或生物学上的死本能和生本能；而后者则把它们归结为人的存在，即生产方式和社会结构。马克思已经一般地说明了社会力量决定人的意识，但是没有说明社会力量如何具体地、独特地决定人的意识。弗洛姆在回答这一问题时提出了“社会

过滤器”这一概念：任何经验只有在一个概念体系本身中才可以被感知，被理解，形成条理，上升为意识。而这一体系本身则是社会进化的结果，它的作用就像一个受社会限制的过滤器，有些经验由于不能通过这个过滤器，因而就不能成为意识，继续作为社会无意识存在。社会禁忌是最重要的社会过滤器，正是这些社会禁忌宣布某些思想和感觉是不合适的、被禁止的、危险的，并且阻止这些思想和感觉达到意识这个层次。“人们把社会所承认的那些陈腐的思想视为真正的、现实的、健全的思想，那些不符合这种陈词滥调的思想却被当做是无意识被拒斥在意识之外”。弗洛姆强调，正是这些社会过滤器，促使形成了社会无意识。弗洛姆社会无意识理论的提出，表明他对发达工业社会意识形态控制的批判，同时也是从一个较新的角度研究经济基础和意识形态的相互关系，探讨了社会经济现象与心理现象的相互作用，对后世的心理分析理论即社会理论都有一定的启发作用。

社会研究所（Institute for Social Research） 又称法兰克福社会研究所，德国法兰克福学派于 1923 年在法兰克福大学建立的。成立之初就着手研究马克思主义。研究所的第一任所长是格林贝格（C. Grunberg 1861～1940），他被称为奥地利马克思主义传统的历史学家。围绕着 1911 年由他创办并编辑的《社会主义和工人运动史文库》，法兰克福社会研究所成了研究工人运动史和马克思主义的中心，成员既有共产党人，又有社会民主党人。该所的杂志发表各种不同派别观点的文章，且与在莫斯科的苏联马克思恩格斯研究院保持经常的联系。1929 年，格林贝格因病退休。1930 年霍克海默（M. Hork Heimer，1895～1973）担任第二任所长，根据当时的现实情况，他要求把社会哲学摆在中心地位上，就是从哲学和社会学的角度对现代资本主义社会的整体进行跨学科的综合研究，创立了社会批判理论。强调为真理服务而不与政党的政治活动相联系。1932 年该所创办了新刊物《社会研究杂志》，吸收了大量多才多艺的青年知识分子，如马尔库塞（H. Marcuse，1898～1979）、阿多尔诺（T. W. Adorno，1903～1969）和弗洛姆（E. Fromm，1900～1980）等人，形成了法兰克福学派。1933 年希特勒上台，法兰克福社会研究所被迫流亡，但他们继续从事社会研究工作。1934 年，霍克海默通过谈判方式把该所迁往美

国；整个二战前，该所主要成员都到了美国，鉴于当时的情况，他们停止了政治活动。1949～1950年，在西德政府的邀请下，该所又回到法兰克福，由霍克海默和阿多尔诺共同担任所长，马尔库塞和弗洛姆继续留在美国。从此以后，该所成员主要在西德和美国两地展开活动，其思想则在美国、法国、西德以及西欧一些资本主义国家得到了传播。在这以后不久，霍克海默出任法兰克福大学校长，由阿多尔诺担任所长，在他的主持下，研究所在西德的科隆、法兰克福和慕尼黑分别建立了法兰克福小组，这是该所在理论上的极盛时期。这一时期，在方法论上与实证主义展开了论战，在社会理论上提出了革命新理论，对各种社会力量进行分析，并改变了它纯学术派别的特征，成长为国际性的思潮，导致了1968年的学生造反运动。由于社会批判理论随运动的失败而失利，法兰克福学派内部左翼和右翼之间产生了尖锐的矛盾，老一代理论家又先后谢世，它开始出现衰落的迹象。在关键时刻，哈贝马斯出任所长，领导该学派继续从事理论研究工作，使社会批判理论得以继承和发展；社会研究所的历史与法兰克福学派的形成、发展和繁荣的命运息息相关。

《社会研究杂志》（Journal for social research） 法兰克福社会研究所的机关刊物，由法兰克福学派创始人之一、时任社会研究所所长兼刊物主编的霍克海默于1932年在德国创办的。它的前身是由第一任所长格林贝格于1911年创办的《社会主义与工人运动文库》。霍克海默在1930年任所长的就职演说中，要求从社会学和哲学的角度对现代资本主义社会的整体进行跨学科研究，强调为真理服务，从而使研究所的研究方法发生了根本性的变化；希特勒上台后，该杂志于1933～1939年转移到法国巴黎继续以德文出版。1939～1941年改名为《哲学和社会科学研究》在美国以英文出版；该杂志是法兰克福学派形成和发展的前十年的主要理论阵地；在《社会研究杂志》创刊号前言中，针对当时在资本主义社会中人文学科被分裂为一些彼此分离的学科倾向，霍克海默为法兰克福学派的发展确立了方向，即要在研究历史和现状的过程中把哲学理论和经济理论结合起来，用以研究社会问题和个人问题，要把经验研究统一到社会哲学中去，以开创一种“新型理论”。1937年，霍克海默在该杂志上发表的《传统理论和批判理论》论文，第一次使用并阐述了“批判的社会

理论”这一概念，这篇论文与同时发表的马尔库塞的《哲学和批判理论》一文共同奠定了法兰克福学派的理论基础；后来在霍克海默与阿多尔诺合著的《启蒙辩证法》中又进一步阐发了这一概念。从此，法兰克福学派就把他们的“批判的社会理论”当做“马克思主义”的同义语。此外，许多著名理论家为该刊撰写文章，为法兰克福学派社会批判理论的丰富和发展、为学派本身的形成、壮大和延续奠定了坚实的理论基础。由于该杂志发表的文章构成了法兰克福学派社会批判理论的重要组成部分，自60年代法兰克福学派发展的鼎盛时期以来，曾不止一次地把这些文章再版。1965年，马尔库塞把他本人在杂志上发表的全部文章在西德重新出版。1968年，霍克海默也再版了他在该杂志发表的文章。1971年，施密特还将前十年该杂志的全部文章出版发行，从而使该刊的影响很大，日渐扩大到国际范围。

社区（community） 指居住在某一地域内，由一整套社会关系联结起来的、形成有特定行为规范和生活方式的一群人。理论上，社区概括了人的一切社会关系，社区生活包括人的全部社会生活。也可把社区视做聚集在某一地域内的、互相关联的若干社会群体（家庭、民族）或社会组织（机关、团体等）的总和。城市社会学家用“社区”来指小村庄、城里的邻里关系，以及类似的大城市地区。对他们来说，“社区”就是居住在某一特定地域中的一群人，他们的生活围绕着日常的互动模式而组织起来。这些模式包括工作、购物、娱乐等活动及教育、宗教、行政等设置（在一种与此不同而又有关联的意义上，社区也用来指这样一些地方或群体，在其中人们感到团结一致，并通过日常共同的认同感强有力地联系在一起）。

神会（Correspondences） 亦译为“通感”。是本雅明在分析波德莱尔的诗作时所使用的一个概念。本雅明对神会的理解主要是从时间的角度来界定和阐述的。时间在波德莱尔的诗作中总是被割裂开来，只有很少的几次得以展露出来，它们是一些重要的日子。本雅明指出这些重要的日子便是时间得以完成的日子，它们是回忆的日子，不为经验所标明。它们与其他的日子没有联系，卓然独立于时间之中，波德莱尔对这些日子的界说便集中于“神会”的概念中。神会是与波德莱

尔诗作中的“回忆”相连的，这种“回忆”中的时间与其他时间无关，并超越于实在的时间之外，一旦进入这种回忆中的时间，也就出现了“神会”的状态。即神会是对于某一特殊时刻的回忆，这种回忆不是对历史的回忆，而是对前历史的回忆，或者说是超历史的回忆，神会是与超越特定历史的过去与超越具体时间的往事的一种相逢，这种相逢并不是象征主义意义上的“共时”态，而是与往事的一种交会，这些往事就是那些独立于时间的重要的日子，它们逃逸于时间之外，时间感在神会对它们的回忆中被麻醉了。本雅明通过对波氏诗作的分析一方面揭示了神会是对超历史、前历史的回忆，另一方面表明了神会与震惊之间的相通之处。神会是通向震惊效果的桥梁，通过神会，波德莱尔将正在消逝的时间赤裸裸地展现出来，从而产生了震惊效果，并在这一过程中驱除了传统艺术中的韵味。神会是韵味向震惊的过渡，是以与韵味相似的回忆过去的形式消除韵味，通向震惊，其实质是忧郁地向传统告别，走向现代。从时间角度来审视神会的界说表明了本雅明在支持现代主义的同时并未与传统彻底决裂的犹豫、矛盾与痛苦。作为一种对往事的回忆，本雅明还从心理学角度来阐述神会的意义。在此，本雅明指出神会是一种带有神秘宗教成分在内的“经验”，或者说是这种经验的一种心理记录。同时神会还具有社会历史内容，这是现代人在目睹了传统崩溃时的一种心理体验，其中有宗教成分，但主体将它同化在自己的体验中，本雅明指出神会这种独特的神秘的体验可以被描述为一种寻求在证明危机的形式中把自己重建起来的经验。神会所表达的社会历史内容不仅仅是对过去的哀叹与惋惜，同时也是对现时代的寻求与参与，具有着重建自身的需求。所以神会作为一种心理体验带有从传统向现代历史性转换的烙印。

神授魅力（charisma） 原本是神学术语，指耶稣的神圣性带给信众的不可思议的“仁慈的礼物”。韦伯（Max Weber）将这个概念首先引进到社会学的学说里，他扩展了这个概念，超越基督教义去描述由信众赋予领袖超凡特征而建立的各种类型的权威。他把具有神授魅力的人划分成为不同类型，包括狂暴武士、政治煽动家、海盗、有煽动力的复兴家，以及以救世主自称的预言家。他们的感染力基本上都是个人的、情感的和有强制力的，因而具有同样的社会学意义。韦伯从理

性－逻辑法则和传统的制约两个方面，对神授魅力的权威作了进一步的分析。追随者们奉行神授魅力是因为他们直觉地感到神授魅力的内在权力在他们发出指令。韦伯将神授魅力的感染力理解为来自于有神授魅力的人物的强烈的情感强度。神授魅力只能存在于关系之中，高强度的神授魅力行为在参与者相互之间激发，而产生了欣喜、敬畏和热情。韦伯认为情感感染和梦游的昏睡状态这些概念与神授魅力是相似的。韦伯认为，社会学只能够从意义的建构和合理的动机来研究。对神授魅力的研究重点必须放在行为方式上，在这里最初的痴迷冲动被合理化到神圣的象征和制度体系之中。人类学家和社会学家已采纳了韦伯的意见。通常选取制度化的神授魅力的合理化形态作为他们的研究专题。如格尔兹（Clifford Geertz）认为神授魅力可简单地定义为最高统治者权力的固有神圣性。从这个框架出发，萨满魂灵附体时的癫狂是探求灵界与人间沟通及意义的一种愿望，而且所有合理的权威都是具有神授魅力的。人们集中探讨了文化意义体系的发展和合理化的过程，但却忽视了体验的不确定性和神授魅力在初始情绪形式里的强迫作用。另一方面，心理学倾向的理论家们已着重研究存在于神授魅力所激发的自我呈现之下的性格结构，还研究了深层次的原因，即为什么这种呈现总是使人处于沉迷状态。如果说社会学理论试图使神授魅力“正常化”，那么心理学家就是试图使其“魔鬼化”，将具有神授魅力的领袖和追随者们视为神经过敏者和精神病患者。一个更完整的神授魅力模型能够从社会学理论家的著作中构想出来。领导者的超凡力部分地源自其怪模怪样的表演能力，即用来证实文化价值的情绪状态。他们的表演，反映和扩大了追随者的愿望，在授予神授魅力的运动中激励了融合。神授魅力的研究因此提供了将文化、个人体验、个体心理学与集体笃信及新的意义体系的创造性建构相关联的潜在的研究领域。

审美理解（aesthetic understanding） 人在审美中对审美对象的相互联系、事物内容、形式上的审美特性及其规律的认识、领略或彻悟、把握。它是审美中由感性上升到理性的思维过程和形式之一，是审美判断和逻辑推理的结果。审美理解有表层与深层、局部与全局、直接与间接、渐悟与顿悟之分。如果把握事物之间的外部联系，认识审美

对象形式、某些因素的审美特性以及它们之间的组合关系，从局部地领略其形式美，这就是揭示事物某些外部特征的表层的较浅陋的理解。如果深入把握主体与客体的审美关系，认识对象的现象与本质、内容与形式、局部与整体、真与善、偶然与必然、可能与现实的关系，从而系统地、整体性地把握内容美、形式美的实质和规律，这就是揭示事物内在联系和事物审美特性的深刻理解。直接理解是无需任何中介和复杂思维而和感觉、知觉过程融合在一起，凭以往经验在瞬间即可实现的理解，如而对熟悉的审美对象、形象和语言描绘，根据已有的形象信息贮备和以往的审美经验，在瞬间未经反复思索即可达到某种程度的理解。间接理解是对复杂的或陌生的审美对象需经过一系列复杂的分解、归纳、判断，并借助于概念而实现的由浅入深，由模糊到清晰的理解。渐悟是由局部到整体，由形式到内容，由现象到本质的逐步深人的理解。顿悟是由其他相关事物的启迪使人获得灵感，从而顿开茅塞，豁然开朗的理解。无论哪一种理解，都是人生活实践、审美实践经验长期积累的结果，都必须以感性认识、直接感知材料为基础，都以一定的感受力、洞察力、想像力、判断力为主观条件，都需经过分解、比较、综合、判断、推理，从而形成审美意念、意象和评价。审美理解的过程是对象的审美特性和主体实践内化的过程，是形象思维与抽象思维协同作用的过程。它既可因对象与主体心理结构相适应而在理智上发生同化作用，也可因对象与主体心理结构相左，促使主体改变原有心理结构而发生顺应作用，达到与对象协调，既将对象众多的审美特性加以集中、概括、抽象，又保留着具体的形象，并使之丰富化，从而使审美理解既有概括性、完整性、系统性，又有具体性、形象性。审美理解是美感深化的表现和必要环节，它制约和推动着审美联想、想像、情感的展开，成为这些心理形式的理性基础，并可以转化为人的意志行为，推动人理智地又情感地按照自己的目的、需要和美的规律去克服丑，创造美，发展美。审美理解对艺术欣赏、艺术批评、艺术创造具有特殊的意义，是使之理性化的必要的心理基础。

《审美特性》（Aesthetic Character）匈牙利哲学家卢卡奇著，1962年完成，1963年在布达佩斯出版。本书是他原计划写作的《美学》的第一部，后两部因故未能完成，本书便

成为他最为系统的美学专著。全书体系庞大，内容丰富，百万余字，分为三卷。卢卡奇在美学上的基本观点是：（1）美学不能与整个历史过程相脱节，是历史唯物主义的一部分；（2）美学体系是辩证的，是辩证唯物主义在美学上的应用。本书正是在这些基本观点的基础上展开论述的。主要内容有：（1）从哲学上论证审美的历史形成方式。作者运用能动的反映论和历史主义的方法，系统分析了人类的审美和艺术的基本特性，论述了审美和艺术只有在人的劳动的产生、形成和发展、人征服自然环境以及劳动对人自身的改造这三者的相互关系中才能形成。艺术的最初形式是在巫术活动中产生的。（2）研究美学具体范畴。论述了艺术作品的结构特征及主客观因素的辩证关系，深入研究了作为审美本质的特殊性范畴，如典型是现象与本质、普遍与特殊的统一体；模仿是审美发生的根源，要通过中介、主观与客观、一般与个别的辩证统一来反映等。艺术的审美反映包含着与之有关的整个人的生活经验、情感和知觉。肯定了审美中的主观因素，认为审美以人为中心，艺术所表现的是人的本质，是人的精神和它的外化。（3）界定美学与其他领域的界限。其中第一卷还提出了“日常生活”的重要概念，对日常生活中的审美和艺术问题进行了深入探讨。

《审美之维》（The Aesthetic Dimension） 又译《审美向度》是马尔库塞生前出版的最后一部学术著作，1978年波士顿灯塔出版社出版。这部书是马尔库塞的美学论著集，收录了马尔库塞晚年，主要是60年代和70年代的重要论文，包括：（1）文化的肯定性质（1937）。（2）审美层面（1966）。（3）对不幸意识的征服：压抑的反升华（1968）。（4）解放的巨变（1968）。（5）论新感性（1969）。（6）自然与革命（1973）。（7）艺术与革命（1973）。（8）作为现实形式的艺术（1972）。（9）审美之维－对马克思主义美学的批判性考察（1978）。美学思想是马尔库塞晚年著作的主旋律，他的美学思想是寻求人的现实解放的广义政治学，是他对资本主义及当代发达工业社会批判的重要组成部分。马尔库塞认为对现存社会的批判，就是要批判它在经济、政治、科学、工艺、哲学、日常思维方面的单面性，恢复潜藏在艺术中的创造性、否定性、可能性、超越性，在人性中恢复理性、自由、美、生活的欢乐等这些感受和感受方式。而艺术－审美的

批判则是达到这一变革的关键。马尔库塞认为，传统的马克思主义（指苏联模式的马克思主义）美学理论正是忽视了艺术－审美这个重要的维度及其意义：一是忽视人的作用；二是忽视了艺术的批判和否定作用。在马尔库塞看来，不解放人的自然（感官与原始冲动），就不可能解放外在的自然（社会）；反而会得出简单、机械的经济基础决定艺术（外在自然决定内在自然），阶级属性决定艺术内容、内容决定形式等一系列美学结论。这样，就容易否定主体性、艺术自律，否定艺术的批判精神。实质上，这就丧失了心理－文化－意识形态革命的基础和出发点。马尔库塞在这部书中向人们指出的是人的本能解放这个“乌托邦”构想。在马尔库塞看来，乌托邦并非一个贬义词，而是对人的解放、自由的全新构想，是人的观念变革的先导。它虽然在科学和技术的意义上不可接受，但作为人的意识的可能性却永远存在，成为人性解放的一种鼓舞。而艺术－审美之维所展示的正是鼓励人们变革现实的乌托邦。作为马尔库塞的最后一部著作，《审美之维》的诞生，实质上是他总结左派激进运动衰落的实践，重新在理论上对人的解放的强调。他的这部著作，经历了一个理论－实践－理论的正、反、合后，又回到早期理论构想的主调。爱欲的合理性仍是他批判现实和构建理想社会的指导原则。不过爱欲的实现，不再依附于政治运动的兴衰，而是找到了艺术这个崭新的、升华了的避难所。在马尔库塞看来，艺术的价值就在于它与社会规范和体制保持不妥协的批判距离。马尔库塞认为，当代发达工业社会是同质性社会，艺术反映着社会价值并且吹捧社会体制。所以，他更着力于回顾资本主义发展的早期，艺术在社会冲突对抗中，表现出的预示个体的完满和自由得以实现的审美因素。

审美之维（The Aesthetic Dimension） 这是马尔库塞所使用的一个重要概念。首次见诸于1978年他写的《审美之维－对马克思主义美学的批判性考察》的论文中。在论文中马尔库塞并没有明确给出审美之维的基本内涵。从文章的论述过程中可以较为清楚的把握这一概念。所谓审美之维是指“真正”的艺术中存在的普遍真理，即艺术本身所具有的革命性、颠覆性的本性。它是艺术跨越时空所共同具有的超历史性实质。审美之维是针对马克思主义美学中对艺术与物质基础、与

社会阶级之间固定的关系而提出的。在马尔库塞看来，马克思主义将艺术看做上层建筑的一部分，随着生产方变革而逐渐变革，艺术只有与上升的社会阶级相结合才是革命的进步的。马尔库塞将这一决定与被决定的关系颠倒，认为艺术才是变革社会的根本力量，因为任何真正的艺术都具有内在的革命性，同时，“真正”的艺术也要以革命性来界定自身。艺术的革命性在马尔库塞看来可以有两种形式，一种是艺术风格与技巧的根本性变化，另一种则是艺术品借助审美形式的变换表现出一种普遍的不自由与反抗的力量，去挣脱僵化了的社会现实，打开解放的广阔视野。从这一意义上看真正的艺术品都是革命的，都是具有颠覆性的，但这种颠覆的潜质在表现时必然具有各种差异，这些由它们所面临的社会结构以及统治阶级的组成与职能的根本不同而导致的不同，并不能改变其共同的超历史性、它所内在的革命性。这种革命性的艺术所具有的共同特征就在于：让世界像它在艺术作品中那样真正地表现出来。艺术的这一革命性是指艺术能打破现存现实的垄断性，它能由此确定什么东西是实在的。艺术对现实的控诉依赖于审美形式。所谓审美形式，马尔库塞有明确的定义，它是指把一种给定的内容（即显示的或历史的、个体的或社会的事实）变形为一个自足的整体（如诗歌、戏剧、小说等）所具有的结果。艺术只有具有了审美形式才成为摆脱现实的力量，并获得它本己的意味和真理。马尔库塞将艺术的这种革命性的审美之维看做是超历史的、普遍的。马尔库塞在分析马克思理论时认为马克思对物质基础的强调是对主体性的一种消解，即在社会革命中否认理性主体的意义与作用。而马尔库塞在强调主体性的同时将社会革命的目的由解放人类转向了解放个体的主体性。然而解放主体性完成于个体的内在历史中（即个人本身的历史中），在个体的内在历史中特别是在非物质的层面上，马尔库塞认为是不存在阶级性的差别，人具有了抽象的、普遍的统一。正是这一内在统一的主体性为审美具有超越时空的普遍价值，即审美之维找到了理论的根基。马尔库塞得出的结论是艺术并不因为它是工人阶级写的就一定具有革命性，只要艺术关注它自身的问题，并把内容转化为形式就富有意义。从这一意义上来看，艺术的政治职能—它的革命性也仅仅在于审美之中。马尔库塞对审美之维的论述充分地暴露了他对马克思主义过于僵

化的理解以及完全颠倒的修正。他看不到马克思理论中对主体能动性的强调，认识不到作为上层建筑的艺术变革的真正的物质根基，将马克思现实的革命途径转化为软弱无力的审美革命，最终使自己的理论滑向乌托邦式的理论假设。

生活世界（life－world） 德国哲学家胡塞尔晚期使用的概念，指对于人来说意义重大的世界，是各种意义的主体间同一性的具体历史基础，包括自然形成的原始世界、对于逻辑理论抽象化来说属于先验的自然界、文化和生活的世界。在自然意识中，生活世界被理解为人的经验的世界或存在物的宇宙。在现象学（借助于现象学还原）中，生活世界被视为意向性活动主体的相关体，是由先验主观性构成的意义领域。生活世界借助还原而成为研究对象。所谓还原指的是对客观科学的世界及产生这些科学的理论的世界的还原。科学试图理解自在的世界，把自然界和人视为客体，而不考虑主体间性，然而只有在主体间性条件下，这些客体才能进人理论的范围并被人所认识。胡塞尔认为欧洲科学危机的主要原因是它忘记了自己的生活世界的根基，忘记了自己的根源。他把这种危机解释成为科学成就付出的特殊代价；这些成就是靠用逻辑－数学对象取代生活世界的现实（物理主义）所取得的，在逻辑数学对象的范围内，已无须考虑研究世界和人这种需要。因此必须从生活世界的原理出发重新思考人的理论实践。胡塞尔认为，只有摒弃物理主义并转向先验现象学，才可能做到这一点。先验现象学的生活世界被视为决定主观性行为一切可能性的、从先验意义上理解的世界。同时，生活世界表现为不同客体，这些客体把各种不同的社会群体结合为生活世界。“生活世界”这一概念开辟了研究社会文化问题的新视角，对现代文化哲学、“日常生活结构”和“日常世界”研究、哈贝马斯的“交往理论”等都起到了启发性作用。

生态人类学（ecological anthropology） 环境科学及环境论（包括环境保护）尽管在几个世纪之前就已打下根基，但它们只到20世纪60年代才基本定型，并且其在人类学中的应用也成为这个历史过程的一个部分。人类学的每个分支学科针对人类生态学都形成了各自的方法：考古学中的古生态学；生物人类学中的灵长类生态学；人类适应性研究或范围更小一些的体质人类学及

人类行为生态学；在文化人类学中的文化生态学和后来的系统生态学；语言学中的民族生态学。尽管两者通常被当成同义词来使用，但文化人类学中的对生态研究的“生物化”使得它经常替代斯图尔德（Juliar Haynes Steward）的“文化生态学”并以“生态人类学”的名号出现。通过使用一个更简单并系统化的科学研究方法－马文·哈里斯称其为“文化唯物主义”－的方式。他试着像描述文化一样加深对生态的理解。最近一些人类学家在探讨文化与环境这两者之间的关系及它们之间的角色转换问题时已开始克服一些方法论的局限并添加一种历时看问题的角度。这种方法，即所谓的“历史生态学”。那些关注人与环境之间关系如何互动的人类学方法大都仅限于基础研究，对于应用问题，他们很少关注，更不用说积极采取行动并提倡应用研究。生态人类学的一个有实际意义的贡献在于，它证实了当地的社会文化有其自身的生态逻辑和环境方面的理论基础。环境论者和保守主义者逐渐意识到本地人及其地方性知识在可持续的资源利用和生态多样性保护方面能发挥重要作用。近几年来，生态神学或神灵生态学作为一个边缘学科出现。尽管当代的生态人类学在世界环境科学领域及其应用方面作出巨大贡献，由于大多数人类学者只在一二个方面有所建树，因而他们仍然对更广泛的公众或政府机构的决策影响不大。

剩余压抑（surplus repression）又译为“额外压抑”、“多余的压抑”。参见“基本压抑”条。

施密特（Schmidt，Alfred 1931～ ）德国哲学家，法兰克福学派第二代代表人物之一。因忠实捍卫“社会批判理论”而有法兰克福学派“传家宝”之称。1931年生于柏林，1957～1961年在法兰克福大学学习哲学、历史、社会学等。1962年在霍克海默和阿多尔诺的指导下完成博士论文《马克思的自然概念》并获得博士学位。1972年起在法兰克福大学担任哲学和社会学教授。他着重从历史哲学和认识论的角度研究马克思、费尔巴哈、霍克海默、马尔库塞、尼采和叔本华的理论。施密特的基本观点为：（1）马克思的唯物主义拒绝任何本体论。马克思从来没有把抽象的物质看做世界的本原，而且他根本就没有去探讨过世界的本原是什么之类的本体论问题。（2）马克思的自然观是一种自然－历史理论，与其他自然观的

区别在于社会历史性。马克思从一开始就在与人类活动相关的意义上来看待自然，把自然看做一切劳动工具和劳动对象的首要来源，认为不存在完全不受历史影响的纯粹自然。与此同时，马克思也并不否定自然界对于人和人的意识的先在地位。(3) 恩格斯的自然辩证法只是借助于辩证法的范畴去解释现成形态存在的现代自然科学的各种成果，以建立“自然哲学体系”。其错误在于脱离社会历史性、脱离人的实践去理解自然，从而把辩证法变成了一种必然的、外在于事实的考察方法，是向素朴实在论的倒退。(4) 列宁的反映论存在着抹煞人的主观能动性的机械论倾向和把认识的主体和客体对立起来的独断论倾向。(5) 结构主义的马克思主义对马克思主义的解释是一种科学主义、反历史主义的解释。其错误在于在强调马克思主义社会理论、历史科学具有“结构”这一特性的同时，遗弃和否定了其“历史”的特性，使马克思主义社会理论成了一种“无历史的结构”。(6) 马克思在《资本论》中所运用的方法既是结构的，又是历史的，是描述的结构模式和探究的历史模式的统一。在《资本论》的科学的、结构的外观背后，不仅可以找到历史，而且可以发现哲学。其主要著作有：《马克思的自然概念》、《历史与结构》、《论批判理论的观念：霍克海默哲学要旨》、《关于唯物主义的三种研究》、《批判理论－人道主义－启蒙运动：哲学论文集》、《解放的感性：费尔巴哈的人类学唯物主义》、《存在主义的马克思主义解说》（与马尔库塞合著）、《什么是唯物主义》（与 W. 波斯特合著），其中《马克思的自然概念》和《历史与结构》具有世界影响。

实践理论（practice theory） 实践理论的最终确立与皮埃尔？布迪厄(Pierre Bourdieu)是密不可分的，虽然在此之前有许多先行者(如利奇、巴斯等)。对布迪厄而言，早期学者的普遍理论弱点在于他们没有真正克服人类学一直存在的主观－客观、个人－社会、行为－结构等二元对立，他试图消解永无止境的学术争议，提出了强调“策略”(“策略”虽然包含一定程度的“即席创作”，但是由于它们被目标、利益所支撑，所以也不可能脱离社会规范、社会价值的塑造和建构)的实践理论。早年在阿尔及利亚和比安(法国)的田野研究使布迪厄形成两个重要观念：“信念”(doxa)和“惯习”(habitus)；“信念”是那些经由社会化而根植于人们心中

不容探讨和挑战的社会准则和价值；而"惯习"则是行为的标准化状态，是集体习惯或者说对应于特定位置的行为者性情倾向（dispositions）－它把一系列历史关系"积淀"在个人身体里，是一种结构形塑机制（structuring mechanism）。布迪厄认为实践在性情倾向的原则下进行策略性的"即席创作"，不断产生新的结构，最终与限制它们的"信念"背景形成对峙。他把个人利益以及利益竞争（围绕资源和地位－布迪厄把它们客体化为各种资本形式，如经济资本、社会资本、文化资本或者象征资本）所形塑的社会情景称为"场域"，人们在特定的"场域"（social field）里各自发展自己的策略。惯习与信念的结合联系了理想和实践。由于它们缺乏反身性，布迪厄借此把自己从理性选择视角中抽离出来；同时，包含"规范"的社会化过程又使他不至于浸没于任何形式的行为主义中。布迪厄的实践理论不仅在人类学领域是一种创新，在现代社会学领域，他的思想也是与吉登斯结构化理论（联系结构与能动性）并行发展的一个重要分支。与此同时，尽管实践理论在世界学术界享有盛誉，但也有一些学者对此不无微辞，实践理论被指责为"功能主义"的同义反复，它所遭到的批评主要来自两个方面：一是它预设"制度"的当然性，只描述它所涉及的过程，而没有作出一定的分析和解释；另一方面，"惯习"引导了"实践"，而它又由"实践"推导出来，"惯习"的观念剥夺了社会行动者对于社会秩序的挑战能力（参考 Jenkins，1992）。

实践哲学（Practice philosophy）在 1929～1935 年间，作为意大利的西方马克思主义早期代表人物之一的安东尼奥·葛兰西在狱中关押的艰苦条件下，写下了《狱中札记》。由于缺乏必要的参考资料，作者只能靠非凡的记忆力来写作；为了逃避监狱的检查，他常常用实践哲学这一概念来表示马克思主义；这不仅仅是一个单纯形式问题，而且它本身也表明了葛兰西对马克思主义的独特理解，这就是实践哲学的由来。它主要是在 19 世纪前半期综合以德国古典哲学、英国古典经济学和法国政治著作与实践为代表的文化发展起来的，同时它又是现代文化思潮的源泉；它也受到了唯心主义和旧唯物主义的双重修正，特别是布哈林把马克思主义曲解为永恒和绝对真理的教条主义体系；葛兰西认为，唯心主义忽视了外部世界的实在性和规律性，旧唯物主义则与人相分离，否定人的主观能动性，哲学的基础应该是实践活动，实践活

动必须以历史必然性为前提，这才是实践哲学的主题。实践哲学是既避免了唯我论，又充分发挥了创造性的伟大哲学。基本特征是：用批判的行动达到理论与实践的辩证统一；强调马克思的辩证法是历史辩证法，历史辩证法在克罗齐那里是一种空洞的概念辩证法，在布哈林那里是一种与社会历史内涵相分离的唯物辩证法，都是错误的；葛兰西还反对卢卡奇否认自然辩证法、把人与自然对立起来的看法，主张把自然辩证法理解为人类改造自然的辩证法；实践哲学具有的批判性使自身充满了活力，并引导和培养了人民群众的批评意识和文化批判能力；它由于致力于工人阶级的解放，因此尤其重视哲学和政治的联系；认为卡塔尔希斯（净化）是全部实践哲学的出发点，其目的是想表明实践哲学并不单纯地停留在经济斗争上，而是更重视上层建筑、尤其是意识形态领域里的斗争。以实践作为马克思主义哲学的精髓，强调马克思主义哲学的实践性，是其真正的特色。

实验民族志（experimental ethnographies）　实验民族志是大致于20世纪70年代中期兴起的一种后现代人类学思潮，这一潮流基本有三个特点：一是把人类学者和他们的田野经历作为民族志实验的焦点和阐述中心；二是对文本进行有意识的组织；三是把研究者当成文化的“翻译者”，对文化事项进行阐释。实验民族志的先驱性研究是克里福德·格尔兹（Clifford Geertz）的阐释人类学，由他的学生詹姆斯·克利福德（James Clifford）等人开始发起。实验民族志自产生以来，出现了多种不同风格的“流派”，但可以大致归纳成三种。第一种实验民族志在于它们对不同文化的人论、自我和情感的不同界定和经验，从而形成对传统人类学的“集体思维（collective mentality）”概念的批评。这种实验民族志又可以分成三种类型：心理动力学民族志（psychodynamic ethnographies）、新现实主义民族志（realistic ethnographies）和现代主义民族志（modernist ethnographies）。第二种实验民族志的形成，深受近年来政治经济学派对解释人类学的批评的影响，它们试图改变传统人类学将作为研究对象的非西方社会视为隔绝于外部世界的孤岛的做法，从而将对地方社会的描述与全球体系的描述结合在一起。即这种民族志关心的是如何在“世界体系”这个更大情境内来描述地方文化的变迁过程。这方面的代表作有埃里克·沃

尔夫的《欧洲与没有历史的人民》(1982)，陶西格的《南美洲的罪恶观与商品拜物教》(1980)。另一流派的研究受费边（Fabian）的反思人类学的影响，强调人类学者应通过民族志来反映非西方人民的时间和历史观念的存在。这方向的研究以骆萨多（Rosaldo）的《伊龙哥特人的猎头民俗》（1981）为代表。第三种实验民族志主张人类学是一门文化批评的艺术。在这一方面，它们受到德国法兰克福学派和法国超现实主义文学的影响，强调人类学者要在对异文化的描写中形成对自己所处的文化体系的价值和准则进行重新反思。要达到这种目的，人类学者必须自觉地反思自己的本文化，把熟视无睹的事物当成怪异的事物来看待，把西方视为理所当然的价值观转变成怪异的价值观，即要"变熟为生"（defamiliarization）。在这种认识论的背后，是一种"比较社会学"的视野。今天实验民族志仍然处在发展过程之中。实验民族志的贡献在于指出了传统人类学的许多缺陷，如西方人类学者对自身在世界政治经济体系中所扮演角色的视而不见，对非西方民族中个人地位的压制，西方中心论的问题，等等。但随之出现的问题在于，实验民族志在描写自己的研究对象时，究竟能够达到多大的真实程度？这仍然是困扰着实验民族志作家的核心问题。

氏族（clan） 世系的发展一代接一代，并且新的成员不断诞生，在此过程中，随着成员增多和物质匮乏——一个世系继嗣群分成两个或更多新的继嗣群－也会随之发生。通常，在分拆之后，新的世系成员接着确认他们和别的世系成员之间的关系。这个过程最终导致第二种继嗣群－氏族－的出现。出现的时间大约是旧石器时代晚期。氏族是单系的继嗣群，它将一系列从共同的祖先（理论上）那儿发展而来的世系联合起来，即其成员来自一个已无人知晓的或只在传说中出现的祖先。一个氏族的成员有一个共同的名称和祖先。他们认为他们之间有亲戚关系，但在世系结构中却不能追溯到这种关系。氏族成员通常实行族外婚。氏族内部有行政机构、角色分工、宗教、礼仪和一定的社会制约办法，氏族能够成为所在地区地域性的政治单元。母系氏族是按母系继嗣原则组织起来的氏族，而父系氏族则按父系原则组织。氏族下面有世系，上面有半族和胞族。将它们从大到小排列是半族 > 胞族 > 氏族 > 世系。氏族和世系的不同在于：氏族成员并不

统一居住，而这种居住模式－尽管并非总是不变－却是世系的核心成员的特征。氏族成员可以分散而不局限在一个区域居住，他们并不共同拥有可动产。它更趋向是一个从事仪式活动的组织单位，只在特定的场合下氏族成员为了特定的目的才会聚在一块。但氏族具有重要的整合协调功能。像世系一样，它通过族外婚来协调婚姻。氏族成员的四散分布使得氏族赋予成员们参加当地群体而非本群体的权力。氏族通常给予其成员以保护并热情相待，在所有本地群体中都有自己本氏族的成员并非不可能。氏族－没有世系那种统一的居住模式－依赖各种象征符号－动物、植物、自然力或其他客体来维持成员间的团结并提供一种现成的互相区别的方法。这种象征符号－被称之为图腾－通常和该氏族虚构的起源密切相关，同时它还加强了氏族成员作为一个共同祖先的后代的意识。在氏族中生产资料公有，集体劳动，产品平均分配，收获大家享用。重大问题如血亲复仇等由氏族成员会议决定。在政治争端中，一些年长者往往是全氏族同外部群体进行交涉的代表。许多人认为，氏族社会是人类历史发展上的一个阶段，为世界各民族所必经。

世系（lineage） 又作世系群（lineage group）。是指单系继嗣群，即由父系或母系的单系继嗣繁衍的血族群。世系通常用来指称将某种单系继嗣作为规则，并且有相同的两可世系群的群体。若继嗣按父方追溯则其称为一个“父系世系群”；若按母方追溯，则其称为一个“母系世系群”。世系成员可以将他们的谱系联系追溯到一个共同祖先，并且他们的祖先必须是可以确切证明的，以此表明这种继嗣关系不同于氏族。世系以祖先为中心，其成员身份只在同祖先的关系可以追溯到或得到确认时才被承认。在诸多社会中，个体只是世系中的一员而没有法律和政治地位。既然“成员资格”和法律地位都取决于他们是世系成员，那么毫不例外其政治和宗教的权力也由其决定。许多重要的宗教和巫术权力，诸如参与神灵和祖先崇拜的权力，也是源于他们是世系中的成员。世系是一个 corporate（互助的）群体。因为随着新成员的繁衍，它能够弥补该世系成员的死亡并使它能世代相传。这种沿袭传承使它能够共同完成各种事务，诸如，占有财产，组织生产劳动，分配物品及劳动力，划清地位等级及协调和别的群体之间的关系。世系是社会组织的根基。它由一个独特

的正在繁衍的有血缘联系的人所组成，它可分成几个支群。其成员不同于氏族成员。世系群可以住在同一地方，也可以住在几个地方。可延续好几代，但有些不免绝嗣。同一世系群的人往往担任某种职务或擅长某种技能。世系的一个共同特征是它们都实行族外婚。这就意味着世系中的成员只能在别的世系中寻找婚偶。世系外婚的一个好处是，它能避免群体内部潜在的性别竞争，有利于加强世系内部的团结。这种外婚形式还表明，世系成员的每一次结婚并不意味着简单将两个成员安排在一起，它还是两个世系联姻的标志，这有利于确保每个世系均是更大的社会系统的组成部分。同时，世系外婚使得它们能和一个社会进行开放式的交流，这有利于推动知识从一个世系向另一个世系的传播。

视界融合(Horizont verschmelzung) 德国哲学家伽达默尔用语。指理解者的现在视界同对象内容所包含的各种过去视界融合而成新视界。在《真理与方法》中提出。视界指解释学处境，是在一定历史条件下的特定历史处境。视界中总有每个人现在的处境决定的现在视界与过去处境中形成的传统视界。视界总受到限制，它总是有限的，但它不是封闭的、绝对不变的，而是不断扩展的。古典解释学在说明对文本的理解时，认为要达到正确的理解，就要抛弃自己现在的视界，置身于理解对象的视界，否则便会以现在的视界歪曲文本中的视界，不能正确理解文本。伽达默尔与此相反，认为理解就是现在的视界与对象内容所包含的过去视界融合的过程。对过去的理解，不是把自己置人一个历史境遇之中，而是先有现在的视界，才能进入历史的境遇之中。理解就是现在视界与过去视界的结合。认为这种结合不是过去境遇的复制，也不是对历史境遇的直接想像与顿悟，而是现在的视界与过去视界的相互渗透，一方面是现在的成见，一方面是过去的传统，两者都是客观的。在视界融合中，解释者本人的视界是决定性的，它把文本中的东西变成自己的，从而达到相互渗透的结果。

视觉无意识（Visual unconsciousness） 本雅明在分析电影艺术时所提出的一个概念。它集中出现在《机械复制时代的艺术作品》中。本雅明的这一概念是对弗洛伊德“本能无意识”概念的模仿。在本雅明看来，电影通过它特有的手段展现

出了日常视觉所未察觉到的东西。这些东西也许存在于我们的日常生活中却很难被有意识地观察到，对它们的感知只能通过特定的电影技术手段。本雅明指出电影的摄影技术在展开空间的同时，也利用慢镜头展开了运动。本雅明将慢镜头与放大作了一种类比。放大很少是单纯地对我们“原来”看不清的事物作出说明，放大使材料的新构造完满地达到了超前的显现。慢镜头动作很少是使只是熟悉的动作达到超前的显现，而是在这种熟悉的运动中还揭示了完全未知的运动。这种运动是一种奇特滑行的、飘忽不定的、超凡的运动。显而易见，这是一个异样的世界，它不同于眼前事物那样地在摄影机前展现。这个异样的世界，本雅明认为首先源于人们有意识地编织的空间中出现了无意识地编织的空间。摄影机的辅助手段还包括很多，如下降、提升、分割与孤立的处理以及通过对过程的延长和收缩、通过放大和缩小而达到那些肉眼察觉不到的运动。我们只有通过摄像机才能了解到视觉无意识。这一点就如同只有通过心理分析才能理解本能无意识一样。本雅明对视觉无意识的说明是基于对电影艺术的赞美与支持。在本雅明看来，电影艺术作为机械复制艺术形式对人们的社会生活产生了巨大的影响，并且这些影响在某种意义上是积极的。如它将艺术价值与科学价值相统一、以及它实现了艺术的真正的大众化，等等。但最为重要的是它通过各种机械设备所展现的属于视觉无意识层面的种种画面，极大地丰富了人们的观照世界，电影本身提供给人们意想不到的游戏空间，将我们日常平凡的生活变得异常精彩。从这一意义上说本雅明认为电影艺术有其独特的价值。

适应策略（adaptive strategy）

适应策略的概念，是指在一定时期一定群体或相聚在一起的人们为了调整和解决其内部和外部压力而实行的行动计划。在特定社会环境下，一个行动者对于各种适应策略有可能是了解的，也可能是不清楚的，但并非所有行动者都意识到这些策略。行动者对他们的行为、计划、思想可能提出矛盾的陈述。构造上的“适应策略”，是受过训练的人类行为观察者，为了了解社会行为重复的和单一的结果，认真对待这种行为的内部与外部压力而提出的概括论述。各种压力本身常常是来自外部一定群体或相聚在一起的人们，他们为了达到某个目的，也就自然要提出各种策略。人类学家发现，

一种适应策略，诸如一个群体对另一群体领地的掠夺性扩张，就破坏了另一个社会集团的各种社会关系。要探讨任何特定社会集团的适应策略，就不得不考虑集团之间和个人之间、亚集团之间的各种对称与不对称关系。这个相关概念就是分析适应策略的基础。由于适应策略分析的目的在于了解其延续性和变迁性，所以对生态模式、经济增长与衰退、社会结构、政治过程和意识形态表现等方面的研究，就形成了非常必要的补充。适应策略的分析，认为人类总是妥善处理他们所创造的各种结构，而且以他们寻求保持的一种系统方式，不断地改变这些结构。随着时代的变化或时间的流逝，某些适应策略成为一定民族或族群世界观与意识形态的一部分，也是面对内部和外部压力在模式化的社会关系中的表现。一个特定的民族、或者某一特定社会的成员，提供给人类学家这类研究者的，可能是适宜的或有效的策略，这些策略由于尚存的压力和选择的缺乏而不能予以维持、引进或完成。研究者在探讨适应策略时，必须了解选择的有效性以及环境、社会与文化之选择结果。通过制作复杂的认知图，来反映特定条件下行动者对选择与压力的权衡状况，从而顾及策略分析的各个方面。在相同社会体系中，不同的个人与群体可能采用不同的适应策略。适应策略这个概念并不意味着一定社会、生态、经济、政治和意识形态斗争的成功。它仅仅是给人们提出一个观察和分析资料的方法模式，以便研究者精简由不同层面的分析而得出的各种概念，引进互惠行为的总体计划，这种互惠行为是在特定时期面对压力和选择而实施的。它特别有助于对冲突的分析，而且作为系统维持活动或系统变迁活动，可以解决冲突和社会的混乱情形。人类学适应策略分析的目的之一，就是在竞争成为连续适应的一个关键因素时，对结果作出前瞻性的预测。

狩猎（hunting） 狩猎是一个为维持生计、获得衣着及其他用途而进行的捕获或猎杀野兽的过程。这是一个需要多种技巧才能完成的综合过程，如制订计划（学习并掌握多种技巧）、细致观察（按图索骥的能力）、悄悄靠近、原地守候、猎杀动物并寻路回家。狩猎需要多种武器和工具，包括投射物、投刺物、屠宰刀、陷阱、板机、诱饵以及制造武器和工具的设施。狩猎的对象一般都是哺乳动物，而肉食动物与被捕食动物二者之间的关系是行为

生物学关注的一个重要话题。除了黑猩猩，灵长类动物很少狩猎行为。然而，因为在史前及当代人类中存在大量复杂的狩猎活动，因此狩猎被认为是推动远古人向现代人方向进化的一项重大创新。狩猎可以区分为以下几种方式：（1）吃腐肉。即把动物尸体集中起来作为食物。尽管这不是严格意义上的狩猎，但一些分析者认为它是推动人类采取狩猎方式的一个过渡形式。（2）游猎。包括追踪、潜近、打伤猎物、接着将之捕获或猎杀几个步骤，这可能是最普遍的狩猎方式。（3）群体游猎。将猎物朝一个方向驱赶，比如布置好的网兜、峡谷或悬崖，在这些地方可以捕获或猎杀大量的猎物。一个著名的例子就是北美西部有名的“赶野牛”（Buffalo jumps）。(4) 蹲点狩猎。雇用一个固定的猎手，并使用诱饵引诱猎物或埋伏起来静待猎物走向猎手埋伏好的地方。(5) 下套狩猎或陷阱狩猎。即通常在猎物外出觅食的必经之路设好这些猎套（带有诱饵）或挖好陷阱来狩猎的方法。（6）渔猎。是一种基于陆地狩猎技术的方式，这些技术同时也适用于湖海、河流及近海区渔猎。这种方式常被认为是一个独立的生计方式，但是，特别是用矛叉叉鱼就需要与陆上游猎相似的技术。（7）海生哺乳动物狩猎。人们驾着小船围猎海豹、水獭、鲸，除了鱼叉上必须系上一些绳子以便将猎物牵到船上或岸边，其所用技术与陆上游猎的技术非常相似。在地球北部的近海区，这是一种主要的生计来源。狩猎是推动人类进化的惟一因素还是多个元素－包括采集、分配、婴儿养育以及语言能力等等－之中的一个，学者们对此意见不一。尤其是男女平等论者提出了这一问题。有一点毫无疑问：狩猎是原始人及早期智人生计方式的一个重要组成部分。

《书写与区别》（writing and difference） 法国后结构主义哲学家德里达的主要著作，初版于 1967 年。它收集了德里达在 1959－1966 年间所写的十一篇论文。按德里达本人的看法，《书写与区别》是《书写语言学》的姐妹篇。如果把后者分为两部分，第一部分可以作为《书写与区别》的导言。正是这两部著作确立了德里达在当代法国哲学界的地位。甚至有人说，《书写与区别》是“当代法国思想的里程碑”。在本书前半部分里，德里达通过讨论笛卡尔、福柯、雅伯（E. Jabes）、勒维纳等人的思想，提出了他自己特有的拆解理论（deconstruction）。德里达

认为，那些貌似非传统的思想实质上也带有传统的性质，我们并不能站在传统之外思考传统和超越传统。结构主义者专注于历史的断裂，其实他们在使用语言学模式时也在不断地重复形而上学概念。过去，人们都困于“逻各斯中心论”和“语音中心论”，并由此制造了语言与言语、能指与所指、共时与历时的对立。德里达力图消融这种对立。为此，他提出了新的结构理论、本文理论、写作理论和阅读理论。德里达指出，“结构是形式和意义的统一性”，本文则不过是由一组组轨迹构成的变化着的网络，写作就是制造无限开放的轨迹，阅读则是进行本文的再创作和意义的重新占有。在本书后半部分里，德里达通过分析阿尔托（Artaud）、弗洛伊德、巴达耶（Bataille）、黑格尔和列维－斯特劳斯等人的著作，揭示了形而上学思维为什么会排除以及如何排除“书写”概念。在德里达看来，书写内在于言语，并且是言语的前提，它不是表达作者的意图，而是等待新意义的充实，它留下了作者的踪迹，从而使作者与自己疏远了。正因为如此，读者必须发挥自己的主动性去进行创造性的阅读，以便使僵死的文字“变得活跃起来”。德里达的这些观点强调了本文的生成过程，因而是对结构主义的修正。

死亡仪式（death ritual） 作为一种生物现象，人类的死亡在体质人类学和人口统计学领域备受关注。死亡和其文化背景有很大的关联，并且它有几个方面和直觉（想当然）相背离的。人们也许会以为每个地方的人们都用同一种眼光来对待死亡，然而，即使是关于谁有资格死，这种问题都是一种社会构建。并且，不同的文化对死亡及与死亡相关的事情－什么是死亡－有不同的理解，它通常和如何构建生活及如何对待疾病密切相关。死亡能够让人释放最强烈的情感的力量常常被认为是各个地方死亡仪式产生的源泉。在本世纪早期迪尔凯姆指出，心智状态从来未能解释文化实践。并且他的这种观点对现代社会人类学的定型起到至关重要的作用。但心理还原论学派（Psychoreductionism）却固执己见，特别是在美国人类学中，这个问题仍处于争议之中。关于死亡仪式，迪尔凯姆在《宗教生活的基本形式》中提出这样一个观点：每次我们需要仪式时，我们并没有对仪式进行再发明，相反，我们只使用由我们的文化提供的那些已准备好的仪式形式。至于仪式中的“情感”，迪尔凯姆认为：是仪式导

致了适当情感的产生，我们并不知道人们真正的情感体验是什么，并且，悲伤－属于个性的并反映个人特质－根本没必要将其和丧葬仪式相关联。民族志显示出他们对待死亡的态度或许是根本不讲求细节（就像一些采集者只是抛弃自己的住处）；或者他们如此看重以致于让它的影响延续好几年且花费巨大；或许有宴会、禁食、自制或纵酒狂舞等活动。而尸体也许被烧掉或埋掉；停放在家或者用烟熏或浸泡的方式将其保存起来；也许被停放在一个专门的屋子里；或许暴露在外让其自行腐烂。它还可能被生吃、煮着吃或肢解。除了一般的解释之外，为了发现每个死亡仪式怎样和一个封闭的社会及文化背景相联系，就要求对特定的案例进行考察。对于人类学家来说，仪式的价值在于经常让那些蕴于文化之中的含义昭然若揭。总而言之，它给考古学、社会与文化人类学提供了丰富的素材。

索绪尔（Saussure，Ferdinand de 1857～1913） 瑞士语言学家，结构主义的先驱。曾任巴黎大学、日内瓦大学教授。早期从事历史比较语言学的研究。1878年发表《印欧语的原始元音系统》一书而享有盛名。1907年起在日内瓦大学讲授普通语言学，提出成为结构主义语言学基础的新语言学理论。早期把语言理解为个人言语行为的心理生理过程，把语言结构理解为心神气质的直接表现，比较偏重于语言的个人思想因素。晚年受到当时社会学思想的影响，以集体意识解释语言的形成和语言在社会形成和巩固中的作用，强调语言是一种系统（结构），其形成并非由音素和意义本身所构成。认为语言结构即语音和意义之间的网络。语言是一种符号，它不是事物和名称的联系，而是概念和音响的联系，不是物质的，而是抽象的。符号是任意的、约定俗成的，具有线条特征。语言单位有先有后，形成对比、区别。符号借相互对立关系而起作用，语言是形式而不是实质。这种关系网即系统，也是语言的内部结构，犹如下棋的规则，按照规则而形成棋子之间的关系，而形成下棋的价值。强调在语言中，每项因素都由于它同其他因素的对立才能有它的价值，并用“实质”、“形式”、“差别”、“对立”、“价值”等概念说明其系统的理论。把语言符号分为能指者与所指者，能指者即名称，所指者即名称所指的概念。区别“语言”和“言语”的不同含义，认为语言是社会现象，言语是个人现象；语言是一切感觉形式所

不能触摸到的，言语则是以音响对语言的表达；语言结构相同而言语表达则有不同。提出同时性研究与历时性研究的区别，同时性研究是从一个时期的语言的横断面来研究语言，而历时性研究则是研究一个语言的历史发展过程，故同时性语言研究比历时性语言研究更为重要。把词的结合分为结构段关系与聚合体关系，前者指词在句子中的联结，后者指词的代替。这些新观点最初运用于语言学，以后推广运用于其他社会现象的研究，开创了结构主义研究方法。这种方法强调整体与成分的关系及整体结构的意义，在哲学上有深远影响。主要著作有：《普通语言学教程》(1916) 等。

T

汤因比（Toynbee，Arnid Joseph 1889～1975） 英国历史学家，思辨历史哲学的代表人物。1915年牛津大学毕业。后在英国外交部供职。1919年作为英国代表团成员出席巴黎和会。后历任伦敦大学、伦敦经济学院教授，伦敦皇家国际事务学会研究部主任、外事研究部主任，英国外交部研究司司长。其历史哲学的核心是“文化形态史观”（或称“历史形态学”）。认为历史研究的最小单位是“文明”，或称为“社会”，而不是民族国家。人类六千年的历史可以分为26个文明。其中5个是停滞发展的文明：玻里尼西亚文明、爱斯基摩文明、游牧文明、斯巴达文明和奥斯曼文明。其余21个文明分别是：西方社会、拜占庭东正教社会、俄罗斯东正教社会、中国社会、朝鲜日本社会、伊朗社会、阿拉伯社会、印度社会、希腊社会、叙利亚社会、古代印度社会、古代中国社会、米诺斯社会、苏末社会、赫梯社会、巴比伦社会、埃及社会、安地斯社会、墨西哥社会、于加丹社会、玛雅社会。各个文明在哲学意义上说是“平行的”、“同时代的”。每个文明都经历5个阶段：起源、生长、衰退、解体和灭亡。文明的起源和生长的原因是挑战和应战。当挑战出现时。少数富有创造性的个人或少数人作出发明或创造，多数人“模仿”，文明随之产生和发展。一旦少数人丧失创造性。又要维护自身的统治地位，就以“统一国家”来镇压多数人的反抗，相反无产者则创立“统一教会”与之对抗，文明的没落时期就到来。在上述26个文明中，惟有西方文明尚未达到“统一国家”的衰退阶段，其余文明不是已经消亡，就是被西方文明所同化和吸收。主要著作有：《希腊的历史思想》(1924)、《文明经受着考验》(1948)、《战争与文化》(1951)、《世界与西方文明》(1953)、《历史研究》(2卷，1934、1961)、《人类与大地母亲》(1976)等。

《逃避自由》（Escape freedom） 弗洛姆的一部代表性著作，1941年在美国纽约首次出版，次年以《自由的恐惧》为题在伦敦再次出版。在这部著作中，弗洛姆从社会心理学的新角度，考察了人的自由观念发展史，和现代人对自由的两种基本态度和心理机制，批判了弗洛伊德完全用性本能的冲动和满足来解释人的个体行为、心理、情感和社

会历史文化的错误做法，首次提出了他关于人的品格与社会品格的理论原则。这些思想基本奠定了他整个思想体系的基础。在这部著作中，弗洛姆还论述了法西斯主义产生的根源，作者虽然是在赖希的《法西斯主义的大众心理学》的影响下写此书的，但却不同意赖希把法西斯主义形成的原因简单地归结为由于“性欲望受到压抑”的观点。他通过阐述人“逃避自由”的心理机制的形成和功能，分析了法西斯主义的产生和流传。全书除前言和附录外，共有七章，约18万字，内容包括三个部分：（1）法西斯主义产生的心理根源。弗洛姆认为当时德国的数百万人民想放弃自由，他们非但不想要自由，而且设法逃避自由。法西斯主义的产生像马克思主义者所分析的那样，有深刻的经济根源、阶级根源和社会根源，但弗洛姆认为马克思主义者所作的分析有极大的片面性，主要表现在忽视心理因素在促使法西斯主义形成过程中的作用、还有人性的问题。现代人个性构造中存在着一些动态因素，使法西斯主义国家的人们愿意放弃自由，而甘愿受其束缚。（2）自由对现代人的双重意义。自由有双重意义，一方面，它使人真正成其为人，获得人生的意义。但另一方面，自由也使现代人在社会中感到孤独、无意义和无权力，宁愿放弃自由。弗洛姆从人与自然、人与商品、人与人之间等关系的变化具体论述了现代资本主义社会中人的自由本身为什么意味着不自由。他认为，随着垄断资本主义的发展，现代人自由的双重含义也随之变化，那些削弱个人自我的因素增加了，而加强个性的因素却削弱了，从而日益加深了个人无能为力的孤独感；既然自由对现代人来说已成了不堪忍受的东西，那他们就只好向后倒退，通过“逃避自由”去克服其孤独感了。作者说“逃避自由”是一种心理机制，它使人放弃自己独立自由的倾向，而希望去与自己不相干的某人或某事结合起来，以获得他缺少的力量，这同时意味着寻求新的束缚，来代替自己已失去的原始束缚。(3)“逃避自由”的心理机制在法西斯主义形成过程中的作用。弗洛姆认为，“人类失去了自由行动的能力，是法西斯主义可以实现其政治目的的根本原因。法西斯主义分子是由受虐狂和施虐狂构成的，前者心甘情愿地服从他人，后者千方百计力图支配他人，两者有一个共同的心理来源，即不能忍受自己的孤独与懦弱，他把这种现象叫做“共生体”，两者必须共存；这两部

分人具有共同的心理动力，这就是逃避自由的心理机制，这就是法西斯主义产生的心理根源。

陶冶哲学（edifying philosophy）又译“教化哲学”。美国罗蒂对以维特根斯坦、德国海德格尔和美国杜威为代表的哲学观的称谓。与“系统哲学”相对，罗蒂认为，这三位哲学家对传统哲学的否定态度，类似于17世纪的哲学家对经院哲学的否定态度。他们抛弃哲学是一门基础性学科的观点，不再认为哲学要给其他文化领域充当纯粹理性的审判法庭。抛弃知识是一种准确的表象这个观念，认为在思想或语言与外部世界之间并不存在对应或符合的关系。抛弃英国洛克等人的心灵概念，不再认为心灵是一面通过各种表象反映外界事物的镜子。罗蒂对这种陶冶哲学持肯定态度，认为这种哲学是治疗性的而不是建设性的，是陶冶性的而不是系统性的。

特纳（Turner, Victor 1920－1983） 维克多·特纳是20世纪60和70年代相当活跃的多产的人类学家。他在恢复人们对比较宗教学－那些年它在人类学中兴起－的兴趣及开创“符号人类学”的研究方面扮演了主要角色。特纳的第一本著作并不关注宗教，而是从特权化的社会组织入手进行研究。经过研究发现：母系继嗣的原则和从夫居之间的冲突使各个村庄极不稳定。一个男人既想和他的妻子儿女们保持关系，又想把他的姐妹及姐妹的孩子接回家，她们是他的财产继承人；离婚是经常现象；男人们通过牺牲他人的利益来扩张他们自己的村庄，并且他们认为这种扩张不能通过固定的社会群体来实现。特纳在他的第一本民族志著作《一个非洲社会的分裂与延续》（1957）一书中提出，不应在社会结构，而应在权力斗争自身及被称为“社会戏剧”的内部冲突的反复表演中寻找秩序。从三个方面可以看出特纳的宗教研究取向：（1）宗教是最普遍的“补救行为”；（2）由范·盖内普（Arnold van Gennep）描述的“过渡礼仪”三段论常用于仪式之中；（3）仪式表明：恩丹布人的生活要实现真正的稳定，根本不在于社会组织而在于仪式中得到最全面表达的宗教及哲学观念。特纳还详细分析了恩丹布人许多“苦恼崇拜”的复杂仪式。在分析过程中，他采用许多方法来阐释仪式中的象征意义。这些方法在他所写的一本最成功的著作《符号森林》（The forest of symbols，1967）中有精彩的阐述。这些方法还被广泛采用

并影响了一整代的人类学家。除了在非洲从事民族志工作外，特纳还从事其他方面的研究。这些研究对范·盖内普的“阈限”（liminal）的含义进行了更深层的发掘。他认为，“阈限”就是从预设好的社会角色中逃离出来。共同的“阈限性”可能导致进人其所谓的“大同社会”。最具说服力的论证是他对天主教朝圣的研究。在《仪式过程》（The ritual process，1969 年）中特纳指出：在所有的社会及宗教现象、时间的反结构、艺术中都可以发现“阈限”。特纳还认为：在当今社会，边缘人处于持续“阈限”或“类阈限”的状态之中。他跨越民族志狭小的研究范围并走在了时代的前头。在随后的几年里，虽然他一直对戏剧充满兴趣，但他还是倾向研究“表演”理论。对他来说，戏剧和仪式也许是一回事。特纳于 1920 年出生在苏格兰。1983 年他在弗吉尼亚大学逝世。

体质人类学（physical anthropology） 研究人类生物学的学科，也叫人体学。通常在美国学术界将体质人类学视为人类学的一个分支学科，作为人类学四大分支学科之一；而在欧洲大陆学术界曾经用人类学来指称体质人类学。通常，体质人类学与自然科学尤其是生物学有更为密切的联系。在生物进化框架中，体质人类学和现存的及已灭绝的物种有密切关系。同时它也和这些领域－人类古生物学、人口统计学、生态学、法医学、古病理学、灵长目学、社会生物学、进化心理学及基因、体格差异及适应性研究－进行合作或发生学科重迭。这些分支领域的研究取向的差别在历史发展中逐渐定型，并在很大程度上是由各自不同的关注点、建立时间及对特定的生理及行为系统感兴趣导致的结果。它的研究内容涉及种族差异、人体发展、人体逐代变化以及生态学和生物机体间的关系等。解剖学的研究对体质人类学的建立有重要影响。泰森（Tyson）首先把解剖知识运用到体质人类学中，他于 1869 年论证了一种矮人（实际上是黑猩猩）是人和猴之间的一种过渡型生物。后来动物分类原则逐步应用到人身上，从而出现了几种不同的人的分类体系。对人的进化的研究也是促进体质人类学发展的另一个重要因素。1830 年在西亚塞西亚的库尔·奥马（Kul Oba）开展的考古发掘工作，大大推动了 19 世纪体质人类学的发展。如今，这门学科的发展是将遗传学和进化过程相结合的思想指导下进行的。在体质人类

学研究中，曾经将特定族群或地区的人类活体及遗骨的体质特征测量作为主要的研究手段，根据所测量的特征进行统计分析，说明各种族或民族的特征，辨析其起源和发展。分子生物学兴起之后，人类基因材料的搜集和分析在体质人类学领域中显得日益重要。

田野工作（fieldwork） 直到19世纪末，大多数人类学家的研究都是出自于“安乐椅上的玄想”，所采用的资料是依靠传教士、探险家、旅行者或殖民者的记录。人类学家的第一次田野工作是1898～1899年由哈登率领剑桥大学考察队赴托雷斯海峡的调查。随后，功能主义学派的代表人物拉德克利夫－布朗和马林诺夫斯基积极提倡田野调查，开创了田野工作的新纪元。田野工作就是在一个社区中从事周密的、长期的人类学调查研究。考古学家也从事田野调查工作，但他们总体上说并不将活生生的人当成研究对象。社会学家同样有田野调查。但这种研究在这门学科中从来没有主导范式。鉴于它在认识论、历史及社会化方面的实践，人类学的田野工作在概念化及其实践方面与其他的田野研究存在差别。循规蹈矩的民族志撰写人被看做是参与观察者。不过，调查者也进行定量调查，文本的、人口统计的或者其他类型的分析，这都取决于当地的情况及研究项目的属性。从事传统田野工作的研究者应该身临其间并获得大量各种各样的数据资料。这种经历及观察的范围和深入程度对于将那些通过更为正式的手段（如结构式访谈）获得的资料放进文化背景中分析有帮助。它的支持者认为：对人类及其文化的诸多认知必须通过直接体察的方式才能实现，这与科学方法的客观性和距离形成对照。即只有通过心智的方式才能实现认知。如苏珊·哈丁（Susan Harding）所述：“特定的让民族志撰稿人入迷的现实的材料及共享的无意识知识的材料其实只不过是经验性的东西”。全身心投入式的田野工作的提倡者认为：它的优势首先在于，如果作为研究对象的该社区的成员明白，田野工作实际上就是试着按他们的方式生活，讲他们的语言并从尽可能多的维度去理解他们的生活，那么他们会更热心地提供信息、表现出更多的信任并允许去参加仪式，等等。其次，研究者能打破常规并推翻未得到检验的假设。长期周密的“近距体验”式田野工作的提倡者们建议把田野工作当成一种获得深层的多维度田野知识－那些在一个社区

只呆上几天或几个星期的调查研究者是不可能得到的一方法。一个田野工作者通过这种方法更有可能学到隐秘的知识。只有使用各种田野工作方法，而不仅仅靠单刀直入式的询问来获得那些连文化的持有者都未掌握的知识。

通过礼仪（rites of passage） 通过礼仪这一概念自阿诺德·范·根纳普（Arnold Van Gennep）在其《通过礼仪》（Les Rites de Passage 1909）一书中提出后，主要是指那些与人生的转折点有关的仪式，即个人或社会从一种状况到另一种状况的转换过程。生命过程中的通过礼仪是为了个人生命的危机时刻而设并与之相伴的，这些生命的重要关口就是指出生、成年、结婚、死亡几个时刻。这些关键时刻必须通过一定的仪式才能安全渡过。根纳普根据观察分析将“通过礼仪”分为三个主要过程：分离仪式（Rites of Separation），即与原有社会关系脱离和隔绝的阶段；过渡仪式（Rites of Transition），即从一种状态进入另一种状态的中间阶段或曰等待阶段；整合仪式（Rites of Incorporation），即与新的社会关系结合为一体的阶段。这三个阶段在各种人生礼仪中并不是均等分配的，不同的仪式所突出强调的过程有所不同。根纳普注意到，丧葬礼更强调分离仪式，婚礼突出的是整合仪式，而怀孕、定婚、特别是成年礼则把过渡仪式放在显著的地位。“通过礼仪”的模式不仅体现在人生礼仪当中，也表现在自然的和社会的过程中。根纳普把它作为一种具有普遍性的过程。他认为任何社会中，除了最基本的男女两性的区分和圣与俗两种信仰境界的区分外，还有着特殊群体、职业集团、年龄群、等级、地域和政治集团等等的区分，对于集体与个体来说，生活本身就意味着不断地改变形式与环境、分离与重组、死亡与再生。与自然季节的交替（新年、立春、春秋分、冬夏至等）相伴的各类社会性活动，也在此“通过”过程当中。根纳普力图挖掘仪式的内在结构模式，注重这一模式与社会生活的普遍联系及其功能，他将“更新”生命看做宇宙的普遍法则，自然、社会与人生的更新正是经由象征死亡与再生的“通过礼仪”而完成的。自根纳普之后，“通过礼仪”成为人类学仪式研究中的一个经典性概念。玛丽·道格拉斯（Mary Douglas）、维克托·特纳（Victor Turner）等人类学家对仪式、象征及其相关的社会分类与文化秩序的研究，都与这一概念有着直接或间接的关

联，并不断地将关于仪式的探索推向深入。

同感（communitas） 是英国人类学家维克特·特纳（Victor Turner 1957）杜撰的一个词汇，其是指仪式中阈限事件的结构。在特纳看来，阈限（liminality）是一个外在于时间和结构的时刻，或者是指在社会中由仪式所建构出来的某一种个人状态与另一种状态之间“模棱两可”（betwixt and between）的时期。这是心理与社会转换过程的一个时刻，如出生、成丁、结婚、疾病和死亡等生活危机。在特纳看来，阈限的时期表现出来的是个人与社会秩序的象征特征。这些象征有时是模糊的，这里，现实被象征性地标定为是危险的，并且常常充满了暴力的活动和想像。所有这些又都表明了在个人与社会的过程中，相互矛盾的力量的强有力的结合以及当下出现的转变和转型的权力。此时，个体、社会经验和秩序的不同的形式都会加入进来。个人与社会的所有形式的本质方面都会在阈限时期表现出来。而所有这些人性本质方面的象征性构成就是所谓的“同感”。同感可以有多种的形式。而最基本的一种就是主张人性的单一性（oneness of humanity），这是存在于由社会秩序所引起的差异和分离之下的一种同感。同感的主张同时也是一种对由人所创造的社会秩序的批判，即是对等级和社会距离的批判。这是一种人与社会的秩序由此而被建构和重构起来的人性的根本不可分性特征的一种表达。

《图宾根哲学导论》（Prolegomena to philosophy in Tubinger） 德国哲学家布洛赫晚年思想的代表作，于1963～1964年写成。在这部著作中，乌托邦哲学获得了更思辨化的形式，它不像前期代表作《希望的原理》那样大量描述各种乌托邦现象，而是侧重于理论分析。全书的主要思想可以概括为以下几点：（1）需要是思想之母。他以“我存在”为其哲学的出发点，进而推出“我们的存在”。“我的存在”是内在的，而每一种内在的东西都包裹在自己的黑暗中，必须冒出来看到自己及周围世界。因此人是赤裸着来到这个世界的，他生活在此刻的黑暗中，只是在“需要”的驱迫下才慢慢地向前移动。人类所具有的一切，包括思想，都是在需要的驱迫下产生出来的。一旦需要被唤醒，思想就变得深刻了。需要是思想之母。需要是思想形成的深层原因，奇迹或令人惊奇的事物则是思想形成并发

展的直接原因。面对后者，人必然产生疑问，并产生一种基本情绪－“怀疑”。而怀疑是科学进步的最重要的激励物。在怀疑中，即思想本身的发展中，必然产生主体与客体、自我与非我、内在性与外在性等的关系问题。(2) 思想是求知的“旅程”。物质和个人的意识不仅是一个尚未完成的过程，人的思想也是一个不断认识自己的求知的“旅程”。在此意义上，黑格尔的《精神现象学》与歌德的《浮士德》都可称为“发现的旅程”，都表现了主体自我在宇宙中不断扩张自己，丰富自己，向既定目标前进的过程。两者的主题是共同的：贬斥异化的世界，使人性向上发展。正是在这样的主题中，在整个思想自我发展的旅程中，内在包含着一种深刻的乌托邦精神。(3) 乌托邦就是世界的人道化。生活中到处都充满了乌托邦，而乌托邦的热情最典型地表现在“社会乌托邦”中，即表现在人们对理想社会的憧憬中。在评价各种乌托邦时，关键在于是否正确地理解了人性，是否看到了我们自己在使世界人道化中的地位和作用。人道主义就是在乌托邦中发展起来的，乌托邦在人类历史上的作用应该是革命的、建设性的。从哲学上讲，使世界人道化，首先要强调实践理性的优先性，即对于以客观的真正的可能性为引导的具体乌托邦来说，它的使命不仅是解释世界，而且要在实践中改变世界，使世界按照人道化的方向向前发展。作者的这些哲学思想是建立在理想主义、乌托邦主义基础上的，试图在马克思主义哲学之中加入德国古典浪漫主义和现代存在主义、神秘主义的成分，有一种浓重的悲观主义色彩。

图腾崇拜（totemism） 图腾崇拜源自“图腾”，它是北美土著奥吉布瓦人（Ojibwa）所用的一个词，意指“他是我的亲戚”，并暗指他是自己外婚氏族的一个成员。迪尔凯姆（émile Durkheim）指出，最早的宗教形式就是建立在这种氏族基础之上，每种宗教形式通过它们各自的图腾标记来显示氏族团结，同时在更广泛的团结中表现氏族互相之间独特的关系。迪尔凯姆分析了澳大利亚的土生宗教。在这些宗教的图腾仪式场中，那些德高望重的氏族头人被认为是神圣的，是氏族仪式祭拜的对象，他们只有那些开山之人才能胜任，并且使氏族图腾符号化。每个氏族均有自己的图腾并且不与他族共有，它们可以是任何植物、动物或自然现象（甚至雨或森林）。它们自身的兴盛与该氏族休戚相关，

因而图腾物备受保护。迪尔凯姆还认为图腾符号化并且图腾实际上代表的就是该社会群体，宗教就是通过图腾来崇拜自己的社会。图腾的结构反映社会的分歧或团结，而图腾自身则反映出人类对神圣的定则及力量的普同信仰。马克斯·韦伯认为迪尔凯姆所声称的在图腾崇拜中宗教和社会具有共同起源的观点是不正确的。拉德克利夫－布朗（Alfred Reginald Radcliffe - Brown）支持迪尔凯姆的立场，不过他指出图腾崇拜不仅是宗教及社会的根基，同时也是科学思想的根基。这个观点和迪尔凯姆的观点并不抵触，只是他的关注点在于“社会如何决定人类活动”。列维－施特劳斯将拉德克利夫－布朗早期对图腾崇拜的解释和马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski）的关于图腾崇拜的观点结合在一起，并指出他们的观点带实用色彩：图腾之所以得到崇拜是因为它们所代表的植物或动物是“可吃的”。拉德克利夫－布朗后来提出的图腾和社会存在类比关系的观点在列维－施特劳斯那得以继承。列维－施特劳斯认为，图腾崇拜不仅与宗教相关，还是人们按照一种相关逻辑进行分类的普通习性的一个表现。弗洛伊德（Sigmund Freud）的基于俄狄浦斯情结的图腾崇拜理论脱颖而出，对图腾崇拜作出新的解释。许多民族志工作已在图腾崇拜的研究方面得到开展。图腾崇拜的复杂性使得它在土著人和外来者的分类系统、自然界的分类及生态学方面得到更进一步的关注。

W

《晚期资本主义的合法化问题》（Legitimate problem of late capitalism）哈贝马斯的一部重要著作，1973年出版，书中考察了当代资本主义社会的结构特征、危机趋势及其前景，提出了一种以所谓“群众教育路线”来解放人类的改良主义战略。作者认为，晚期资本主义即19世纪末叶以来的垄断资本主义，具有不同于自由资本主义的结构特征：资本高度集中，控制了竞争，私营垄断企业不是根据市场，而是根据国家计划；国家从全球战略着眼，直接干预并调整经济发展，使社会稳定；科学技术发展，人们生活改善，随着生活社会化、都市化又出现了新问题；企业主和工会相互合作协商，可以避免公开的阶级冲突，使阶级斗争平息而处于潜在状态。无产阶级的阶级意识已经“残缺不全”、“阶级调和”已成了当代资本主义结构的基础。晚期资本主义的经济危机依然存在，但形式发生了变化，它可以转到行政系统和文化系统等社会领域而得到缓和，使危机控制在思想范围之内。社会对人的主要压迫形式是思想控制，所以无产阶级面临的不是反对经济制度和政治压迫，而是反对资本主义意识形态的操纵控制，争取言论和交往自由。通过对群众的思想教育，一旦资本主义在理论上失去人民信任和合法的理论根据，它就会因“思想能源”匮乏而陷人困境，人们就能获得自由和解放。在这里，传统的马克思的经济危机概念被改造成“合法性危机”。哈贝马斯的这种改良主义主张抹杀了资本主义经济危机的经济基础，他宣扬阶级调和，否认无产阶级革命，实质上是在为资本主义制度辩护。

万物有灵论（animism） 万物有灵论是一种相信某种神灵能够使物体具有生命现象的信仰，即信仰所有物体都有神灵和未来的存在。亦译“泛灵论”。1871年，泰勒将万物有灵定义为“灵魂的信仰”，并将其确定为所有宗教的根基。它可能起源于旧石器时代，诸如太平洋波利尼西亚人信奉的“马那”（mana）和印第安人的“奥伦达”（orenda）和“马尼陶”（manitou）等自然神的观念都表示精灵和非人性特质的存在。万物有灵信仰者认为这一类灵性存在于整个宇宙。也有人认为，这种概念的出现是由于看到了死人与活人有所不同，意识到了睡眠、

出神和做梦这些现象而概括出来的，从而认为每个人都有肉体生命和灵魂生命。泰勒将它和灵魂的概念联系在一起。他从全世界的语言语汇所反映出来的几乎一致的外观中找到了关于它们和物质客体相分离的确凿证据。阴影、风、呼吸及生命的概念之间互相含示。泰勒还将早期宗教归因于人们信仰那些存在于动物、植物及非生客体之中的灵甚或魂。泰勒将万物有灵论看成是宗教基础的看法遭到英国人类学家马雷特（R. R. Marett）的反对。马雷特认为，还有一个比万物有灵信仰更原始的宗教信仰阶段，那时人们看不出生命和幽灵有所区别。马雷特的这种理论也被称为物活论（Animatism），是前万物有灵论中最重要的一种理论。总之，万物有灵信仰者往往把对待人的一切态度和方法，完全加之于种种物体上。

威廉斯（William's，Raymond 1921～ ） 英国作家、评论家。生于威尔士一铁路工人家庭。毕业于牛津大学。参加过第二次世界大战。战后在牛津大学、剑桥大学执教。曾任《新思想家丛书》主编。长篇小说《国境线》（1960）、《第二代》（1964）和《争夺梅诺德的战斗》（1979）塑造了英国民主主义知识分子的形象。论著《文化和社会》（1958）、《漫长的革命》（1961）等从社会学的角度描写了英国文化的全貌。其他作品有长篇小说《志愿者》（1972），剧本《科巴》（1966）、《乡村来信》（1971），评论《从狄更斯到劳伦斯的英国小说》（1970）等。

文本间性（inter－text） 指后结构主义中文本与文本之间的横的联系和纵的发展所形成的新文本性质。（参见“生成文本”条）。法国克里斯蒂娃关于文本发展过程的后结构主义的理论。认为现象文本是以图画、书本、社会现象、自然现象等表现出来的现象系统，这些现象系统有一生成发展过程。生成文本是结构化过程中的文本，结构化表现出来的形式即现象文本。这种理论与结构主义的文本理论的不同在于把生成过程纳入文本之中，即认为结构主体本身存在移位、逃逸与消失。这种生成过程使文本的意义发生变化，也使意指系统发生生成的过程。认为由于文本的生成过程形成文本间性，即文本与文本之间的横的联系与纵的发展。它的横的联系指不同事件与不同空间中的不同文本相互联系，形成语言的网络，形成文本的面的推广。它的纵的联系指现在的文本不能离开过去

的文本而得到理解，文本由于这种联系而产生意义的延伸与理解的深入。生成文本与文本间性的理论是后结构主义者把同时性与历时性联系起来的观点在文本理论上的表现，是发生学结构主义的一种表现形式。

文化（culture） 人类学与其他人文科学研究的基本问题。“文化”一词在西方来源于拉丁文 culrura，原义是指农耕及对植物的培育，自15世纪以后，逐渐引伸使用，把对人的品德和能力的培养也称之为文化。在中国，“文”指文字、文章、文采，又指礼乐制度、法律条文等。“化”是“教化”、“教行”的意思。关于文化的定义很多，美国文化人类学家 A. L. 克罗伯和 K. 科拉克洪在1952年发表的《文化：一个概念定义的考评》中，分析考察了100多种文化定义，认为“文化存在于各种内隐的和外显的模式之中，借助符号的运用得以学习与传播，并构成人类群体的特殊成就，这些成就包括他们制造的各种具体式样，文化的基本要素是传统（通过历史衍生和由选择得到的）思想观念和价值，其中尤以价值观最为重要”。西方学者对文化的经典理解首推英国人类学家 E. B. 泰勒。他在《原始文化》一书中指出：“文化，就其在民族志中的广义而言，是个复合的整体，它包含知识、信仰、艺术、道德、法律、习俗和个人作为社会成员所必需的其他能力及习惯。”英国人类学家 B. K. 马林诺夫斯基在《文化论》中，把文化分为物质设备、精神文化、语言和社会组织四个方面，在制订的《文化表格》中提出文化的三因子和八个方面。法国人类学家 C. 列维－斯特劳斯从行为规范和模式的角度把文化看做是“一组行为模式，在一定时期流行于一群人之中，并易于与其他人群之行为模式相区别，且显示出清楚的不连续性”。一般意义上，人们认为文化有广义与狭义之分。广义的文化是指人类创造的一切物质产品和精神产品的总和。狭义文化专指语言、文学、艺术及一切意识形态在内的精神产品。文化不是先天的遗传本能，而是后天习得的经验和知识；不是自然存在物，而是经过人类有意无意加工制作出来的东西，是由物质、精神、语言和符号、规范和社会组织等要素构成的有机整体。体系中的各部分在功能上互相依存，结构上互相连结，共同发挥社会整合与社会导向的功能。然而，特定的文化有时也成为社会变迁和人类发展的阻力。

文化传播论（diffusionism） 关于文化从其发祥地扩散到不同地方而被模仿、采借和接受的理论。对于一个民族或地区的文化形成来说，除了发明产生，就是传播得来。世界各地的文化有很多相似之处，文化人类学家根据文化的这种相似性，认为文化具有向外扩散的本性。最早的文化是从原点慢慢扩散出去，跨越空间，活像涟漪一圈又一圈的推动一样，文化终于传播到各地。文化传播是一个选择的过程，某一文化特质和文化丛体被接受或被抗拒，视其对接受一方的效用和适应性而异。即新的文化特质与旧的文化特质相比的优越程度，与现存的价值观念、经验和需要的适应程度，被理解和应用的难易程度，能够进行试验的范围大小，其结果的可见程度等。文化传播又是一个互相的、双向进行的过程，不同文化之间的接触、碰撞，引起不同民族之间文化的互相采借、接纳。文化传播的范围或借用的程度决定于两个民族之间的接触的持续时间与密切程度，具有相似文化的群体，文化互相借用的数量更大。文化传播必导致文化变迁。变迁是部分的，也可是整体的，也表现为文化融合或某种新的文化的产生。20世纪初在欧洲出现的文化传播主义认为所有文化有一个共同的起源，开始于一个或多个特殊区域，然后向全世界传播；传播是文化发展的主要因素，认为文化采借多于文化发明。传播论者虽注重了传播在文化发展中的作用，但并没有回答文化如何起源、在何时何地存在过、又如何传播到遥远地区等问题，使文化传播走向极端化。20世纪70年代以来，随着对文化研究的深入，人们普遍把每一种文化看成是共有的、独特的动态系统，每一种文化遵循着在技术、艺术形式和风格的有限范围内，由本身的发明、创新和采借等因素决定的。

文化工业（Culture industry） 文化工业论的核心概念。文化工业论是法兰克福学派的独创理论，它是科技理性理论的历史和逻辑延伸，即把对科技理性的批判考察引申到文化消费领域中来。法兰克福学派认为，科技理性最强的特性是作为一种工具理性，它的对象化体现在物质生活中是生产力的不断增强；体现在精神生活方面是造就一种文化工业。它不同于前资本主义时代的个体脑力劳动，以科学技术生产化为前提，其生产者更多地以平民身份和资格参加了这一活动，创造出一种适应于大众口味的方便面式

的精神消费品，具体体现为大众文化。一般认为，它最早在霍克海默和阿多尔诺合著的《启蒙辩证法》一书中被提出来，篇名为“文化工业：作为大众欺骗的启蒙”；后来被同为法兰克福学派的代表马尔库塞在《单面人》一书中加以拓展。从社会批判角度，霍克海默和阿多尔诺认为，文化工业的生产和消费标准是建立在消费者的需求之上的，它因此不受人们的限制，能为人们自然的接受；而文化工业造成的控制和重复性需求的循环，使制度的统一变得极为牢固；文化工业成了社会统治的帮凶，同宗教一样，生产制造的是精神鸦片，使人们吸收之后，于不知不觉中甘愿顺从社会的统治；同时也使人发生了自我异化。它表现为商业由隐蔽的垄断变为公开的垄断，成为维护统治的一种意识形态。从社会整体来看，是一种不同于其他经济部门的产业，但它仍然是其他重要经济部门的依存物；它提供给一切人，谁也无法逃避。在对其所做的艺术批评中，文学艺术作品由于机械的复制技术而用程式化代替了作品的创作，从而消解了作品的独特风格，也带来了对语言的限制。如贝多芬的小步舞曲到爵士乐中就进行了省略，粗暴武断地加进了滑稽可笑的节奏；这种专业的风格和语言会延伸到整个社会，削弱了民族语言的表现力，腐蚀了人们的创造力和想像；同商业活动一样，它具有极大的欺骗性；从思想倾向上看，它是一种反文化，表现为不顺从和叛逆的风格；就消费来说，复制和批量化提供给市民虚假的需求，剥夺了消费者的思想感情和主体意识；从哲学价值判断，它制造了一种假个性，使人类告别了童稚的浪漫而变得老成持重，不利于人的身心健康；从语言学的角度看，它的语言（广告）是一种谎言和欲求，它使词与内容抽象分离，产生了暴虐性。马尔库塞则认为，文化的进步背叛了保留在高等文化中的希望和真理，使文化堕落为商品，价值变成了交换价值；技术理性成了统一领袖，它释放了人们的性欲能量从而减少了爱欲的能量和幸福意识，良心和负罪感失落，最终导致了人类尊严的沦丧，人类变成了单面人。

《文化和批判》（Culture and critique） 哈贝马斯的一部论文集。1973年出版。共收入17篇论文，反映了作者力求改造法兰克福学派的“社会批判理论”，寻求这一理论与当代实证主义、科学主义之间相互结合的努力，反映了作者开始放弃

"社会批判理论"，用对科学技术的批判取代对资本主义社会批判的理论倾向。这种倾向在某种意义上也是当代西方哲学的人本主义流派和科学主义流派合流的缩影。在这部论文集中，作者批评了老一代的法兰克福学派理论家们单纯强调"社会批判"、排斥甚至否定科学实证性的做法，提出把科学理论与批判理论结合起来，使批判理论具有科学理论的精确性，同时使科学理论具有批判理论所具有的理性；提出了一套不同于伽达默尔人本主义释义学的释义学理论，作为沟通科学理论与批判理论、自然科学与生活世界的桥梁；运用了自己的释义学，采用科学主义精神来论述经济、政治和意识形态中各类模型的功能和作用，指出物质财富极其丰富的晚期资本主义社会革命的条件是社会结构的危机，而革命的标志则是意识形态结构的变革。

文化解释学（interpretation of cultures） 又称解释人类学、阐释人类学，是关于文化解释的人类学理论，由美国人类学家吉尔兹（Clifford Geertz）于20世纪70年代提出，代表作有《文化的解释》（1973）、《地方特有的知识－解释人类学的进一步探索》（1983）。自19世纪以来，文化人类学研究发展的主流是人类学家对其研究的文化对象或目的物作田野调查，通过观察、认知，进行客观的民族学描写而形成文化志。但到了20世纪60年代，这一经典手段受到了根本性的挑战和质疑，从而导致了人类学的空前危机。吉尔兹的文化解释理论一方面受欧美当代人类学思想的影响很深，另一方面继承了韦伯的理解、解释、人是寻求意义动物的思想，并以此作为分析的基础。其理论的核心内容是：人是由其自身编织的意义之网所支撑着的动物，而文化就是这种意义之网。文化分析并非寻求规律性的实验科学，而是寻求意义的解释科学。所谓"意义"是包括知觉、观念、情感、理解和判断等的包括性概念。"意义"需要通过有形的象征才能传递。象征是用来指传达观念（意义）的对象、行动、事件、性质或关系，是继承下来的人们用以交往、延续和发展有关人生的知识和对人生的态度的概念系统。文化就是富有意义的象征系统所积累起来的整体，是一个历史上传递下来的具体表现于象征的意义模式。文化分析是指要在解释的意义上，理解"就某些事情说明某些事情"，人类学者的工作是领会行为者如何理解行为者自己所描写的主题。吉尔兹

"关于巴厘斗鸡的记录"是他的解释人类学的一个范例。文化解释学的方法和命题主要有对本文的研究、话语研究、认识论与知识结构、后殖民与后现代的话语等。

文化人类学（cultural anthropology） 一门研究人类文化的起源、成长、变迁与进化过程的学科，为人类学的主要分支，创立于19世纪中期，以巴斯蒂安1860年出版的《历史上的人》一书为标志。于20世纪初传人中国。1901年美国人类学家霍姆斯在《美国国立博物馆的报告》中创用"文化人类学"这一专称，旨在强调人类学中研究人类文化的部分，以区别于研究人类体质的"体质人类学"。初期主要以没有文字的原始民族为研究对象，20世纪30年代后开始研究当代复杂社会的文化，但在传统上仍一直以前者为重点。世界各国在该学科名称使用上也不统一，如美国为"文化人类学"，英国为"社会人类学"，在西欧大陆，一般称之为"民族学"。学科的方法有：田野调查法、参与观察法、文化相对论、跨文化比较法、整体方法、功能方法、主位研究法、客位研究法等。20世纪50年代以前有影响的学派有：早期进化论，亦称"单线进化论"，传播学派，法国社会学派，英国功能－结构理论学派，美国历史学派，法国结构主义学派。50年代以后产生的新学派主要有美国新进化论，文化解释学派，地域研究派等。经典著作有：巴霍芬的《母权论》，麦克伦南的《原始婚姻－关于婚礼中抢劫仪式的起源研究》，泰勒的《原始文化》，摩尔根的《古代社会》，弗雷泽的《金枝》等。现在文化人类学的研究范围已涉及人类生活的各个方面，学科分支很多。如语言人类学、哲学人类学、历史人类学、宗教人类学、医学人类学、工程人类学、心理人类学、都市人类学、乡村人类学、经济人类学、影视人类学、艺术人类学等，已逐步进人应用领域。

文化相对论（cultural relativism） 文化人类学基本的观点和方法。在20世纪50年代成为一种比较流行的思潮，代表作是美国人类学家赫斯科维茨（J. Herskovits）的《文化人类学》(1964)。主要观点是每一种文化都有其独创性和充分的价值，每个文化都有自己的价值准则，一切文化的价值都是相对的，对各群体所起的作用都是相等的，因此文化谈不上进步或落后。主要内容有：(1) 认知相对论。认为人类的经验

是由地方性的结构知识决定的，在很大程度上表现为一个社会、文化的建构，在这一意义上，文化相对论又被称做"社会结构主义"。(2) 逻辑相对论。认为不存在泛文化的或普遍性的逻辑、推理规则。20世纪70年代英国的哲学家、社会学家、人类学家曾就自然和普遍的逻辑推理与道德判断发生过一系列公开的争论。(3) 历史相对论。认为历史时代应被看做是不同的、观念的文化史或心智史，历史就是观念的变化表。(4) 语言相对论。关注独特的语言法则和词汇结构对思考习惯和类别的影响。(5) 道德相对论。认为一个人的道德行为只能从地方性的价值观而不能从普遍性的道德准则来判断。反对者宣称极端的道德相对论是非道德或潜在的不道德。因为它之所以能够形成道德判断，是对地方性知识或历史背景的妥协，以致人们的任何一种行为都会像种族灭绝那样受到谴责或定罪。(6) 发展相对论。主张相对于人的不同发展阶段，人便有不同的思想或价值。虽然文化相对论很少被当做是认知科学研究的问题，但是，认知人类学则为文化相对论的重构提供了有用的前景。对于认知人类学来说，一个文化构成一个独特的文化模式，一旦人被内化为这个模式，文化便会为人们提供方便的认知范型。另外，借助文化模式，民族、群体之间大的冲突或矛盾也很容易被认知。文化相对论对每个文化价值的肯定，有力地批评了欧美文化中心主义和民族中心主义的错误，推动了多元文化主义政策的实施，但它不加分析地把一切文化看做是有同等价值的，实际上是对文化进步的否定，对客观真理的否定。

文化与国际贸易（culture and international business） 在对现代商务的研究中，人类学家发现：当海外公司在处理营销市场、企业管理、或商业谈判的问题时，其成败决定于海外雇员在外地能否尽展所长。这类能力决定于雇员对其工作有关知识的专业程度以及个人对新环境的触觉与反应。一个对国际商务的普遍误解是某人在本土环境下的成功，他的专长技术也能同等地应用于不同文化之下。有研究指出，一个海外公司或企业的失败，最大问题不是其技术及专业能力之不足，而是它不能了解及适应外地的思考及工作模式。在美国本土的商家会通过搜集其雇员、消费者及贸易伙伴的大量资料和文化咨询来装备自身。很多民族志研究结合市场调查

能提供大量而详细的资料，如美国消费者的价值、态度及购买喜好，中高层经理对组织文化的良好掌握、以及劳工谈判代表一定要对谈判桌上的另一方的动机有高度的敏感度，等等。目前，当北美商人开始涉足国际贸易舞台时，他们经常希望获得一些本土难以想像而又缺乏的文化资讯，如外地消费者和雇员的资料之类。在国际贸易的文献里，列举有很多美国企业试图拓展国际市场但却屡遭挫折和失败的例子，其中很多是非常可笑的，有的甚至十分令人难堪。在所有这些记录中，某种程度上与金钱或名声有密切的关系，或两者皆然。如当美国厂商在拓展海外市场时，他们经常认为在克里夫兰（Cleveland）中有效的销售策略或者宣传口号，在世界其他地方也能得到同一效果。其实问题是出于文化背景和环境的改变。如通用汽车公司（the General Motors Corporation）的广告语中，“身在比利时”（“Body” in Belgium），将此口号译做法兰克斯语（Flemish language）就会变做“渔夫旁的尸体”（“corpse by Fisher”）。一个巴西的航空公司有则广告说它有一个“很舒适的机舱”（comfortable“rendezvous”），换做葡萄牙语则为“非法的性服务场所”（a room for illicit sexual encounters）。某一鸡肉商家在译一个非常成功的宣传口号到西班牙语时，其新的宣传口号并不能得到预期效果。这宣传口号是“这能使一个粗鲁的男人变得像小鸡般柔情”（“It takes a tough man to make a chicken affectionate.”）译做西班牙语时变成“这能使一个有很强生殖能力的男人变得像鸡一般柔情”（“It takes a virile man to make a chicken affectionate”）。研究表明，国际商务中若对海外工作的文化现实反应迟钝将会招致悲惨的后果，留下伤心的记忆。若不注意文化背景和文化的差异，企业就会在市场上及管理上产生失误，而且会影响到国际市场的拓展以及各方协商的成败。忽略文化因素可能会导致时间、声誉、投资甚至贸易合约上的损失。为此，一部分人类学家专门去探究国际性企业怎样去改进从而来防止这类失误出现。他们的目的并不仅仅是陈述北美商家在海外开设公司时对他们的任何合理的怀疑及指出他们的荒唐及迟钝。真正的目的在于指出世界变化的速度远远超过我们所能预估和计量的，倘若一个美国商人要去挑战这个越来越互相依靠的社会，他必须对文化的转变如何影响国际企业有更深的了解。在人类学者和国际贸易组织或社团的成员之间，实需要建立起一个健康

与有益的对话机制，以促进之间的良性互动和相互发展。

文化哲学（Cultural philosophy）哲学的分支学科之一。侧重以文化为本体，探究文化和人的本质、特征及其发展规律。其先驱是18世纪意大利启蒙学者维科，他认为人主动创造世界历史，文化是人的创造物。19世纪以后对文化的哲学研究形成进化论学派、功能主义学派、结构主义学派等。古希腊柏拉图与亚里士多德在其学校中所进行的教学一般都可以说是文化的建设与传授。智者派是传授知识的，也是集中于文化的范围内。这种文化包含古代所谓的七艺。古希腊有对文化持贬斥态度的，犬儒学派认为一切文化上、知识上的创造都起败坏人的作用，主张回到自然，这种反对文化的态度成为斯多亚学派所主张的人是世界的公民而非城邦公民的观点，认为城邦的文化不如自然的合于人的本性。中世纪的文化仍然以古希腊的七艺为主同时加上一些基督教的教义。文艺复兴时期反对中世纪的基督教教会的文化，力求恢复古希腊罗马文化，最初也是恢复以七艺为主的世俗文化。德国康德在其论启蒙运动与其伦理学和美学观点中均强调文化的创造性质，扩大了文化包含的内容。赫尔德研究文化的哲学意义，认为人类文化依赖于他们不同的理智生活和情感生活，而理智生活与情感生活又依赖于物质环境的条件，他也有一种回到自然的思想，认为文化的语言失去天然的朴素，因而诗歌应回到民歌的朴素情感中去。费希特认为人的目标是达到一种伦理的世界文化。黑格尔的哲学从逻辑学到自然哲学到精神哲学表达为一种文化的运行过程，其文化内容包含了人类知识的全体。20世纪文化与文明区别开来，德国斯宾格勒把文化看成是一个社会的生命的可能性，而把文明看成是一个社会的文化成就的外在形式。卡西勒的文化哲学则从符号形式哲学出发，把文化看成是人所制造出来的符号，把文化的发展看成是人的符号的变化，他着重研究的文化内容是神话、宗教、语言、科学。

文化哲学人类学（Cultural Philosophical Anthropology） 简称“文化人类学”。哲学人类学分支之一。形成于20世纪50年代。主张汲取考古人类学、知识人类学、语言人类学、结构人类学、民俗学、民族学以及原始文化研究的积极成果，继承古希腊以来以人的本体为中心的自由

和创造思想，批判存在主义（德国海德格尔和法国萨特）的自由理论，站在哲学人类学研究已达到的理论高度（人的开放性、活动性、趋向完美性等），摒弃仅从生物、心理、宗教等某一领域来理解人的狭隘性，用人类活生生的和创造性的历史性来代替对人的片面理解，强调把人置于更广阔的文化、社会、历史、传统的背景中思考，从而达到人对世界的适应性。文化哲学人类学强调，在进行人的研究时，必须密切联系人的创造物，联系文化史和文化社会学，联系历史形态学和历史哲学。它强调人的本质的多样性，并试图探究各种族、民族在人体结构形态以及种族禀性方面存在差异的终极奥秘。文化哲学人类学的代表人物有：盖伦、罗特哈克尔、佐姆巴特、卡西勒、兰德曼等。文化哲学人类学将狄尔泰的历史主义与现象学方法结合起来。这一学派认为，人只有在历史中才能认识和解放自己。对于社会的比较研究说明了人的境况和人的属性。但是如果仅从生物人类学的角度进行研究，就只能说明人在形式上的特征、共同的生长节律、共同的生理特征、共同的智力适应性，等等，这是不够的。还必须从人的文化背景中考察人的属性。文化哲学人类学试图从“民族精神”和神话的角度来考察个别文化。尤其是神话，它被保存在各民族的文化遗产中，这是文化发展的真正根源。人们虽然在发展着他们的民族文化环境，但实际上，这种发展的可能性是在原始神话中就被规定了的。作为衡量文化发展尺度的价值标准，也是在早期文化中就被规定了。人与人之间不可调和的差异是区别人的境况的标准。文化人类学主张，在为数众多的文化发展形式（如语言、神话、宗教、艺术、科学、历史等）背后，是人的创造符号的能力在支配一切。人们用自己创造的符号，构筑出一个自己的理想世界。文化哲学人类学从人的活动本质、符号功能和创造本性出发，把它们视为人类存在的本体论结构，由此出发来解释人对文化的超越性以及文化对人的制约性、人的主观创造性和客观决定性、人作为文化创造者和文化产物的互相关系，文化哲学人类学最终要建立的是同时生存于自然世界、生活环境、社会历史、文化传统中的完整的人。完整的人是人的经验客观性和精神主观性的统一，自然世界和文化世界的统一，个人和社会的统一，创新的和传统的统一现实和历史的统一。因此兰德曼认为，先前的人类学只是文化哲学人类学

的前奏曲，只有文化哲学人类学才是第一次包含完整的人的人类学，才是哲学人类学发展的最高峰，才是一种未来的人类学。

《文明及其不满者》（Civilization and its Discontents） 奥地利哲学家弗洛伊德后期重要著作之一，又译《文明及其缺憾》，1930年出版。全书共8章，围绕着本能要求和文明发展之间的冲突和对抗展开，对作者的社会文明观作了全面系统的论述。重点是阐释他的幸福观、他关于文明对性本能和进攻本能的压抑的观点，以及他的文化超我概念，故可以看做是一部把精神分析学的基本原理和观点推广于人类社会领域研究的著作。该书认为人生的目的在于追求幸福，包括获得快乐和消除痛苦两个方面的内容。但人类一直因为不能消除痛苦的三个根源而未能找到真正的幸福之路。人类痛苦的三个根源是："自然的优势力量，我们肉体的软弱无力，调节家庭、国家和社会中人际关系的规则的缺陷"。这三者是人所不能征服的力量，但人们往往只承认和服从前两种力量，对第三种力量则拒不承认。因为人自己制度的规则和取得的文化成就竟不能保护和有益于人，这似乎是不好理解的。惟其如此，才很有必要对文明的发展同人类的本能要求之间的关系作一番系统的考察。该书认为人类个体的发展是受快乐原则支配的，但因为又必须与他人结成集体，所以每个人都有两个需求，即对个人幸福的需求和与他人相结合的需求，前者是"利己的"，是目的，后者是"利他的"，是实现目的的前提。但人类文明却主要把个人结为集体，为此不惜把个人的幸福置于次要的地位。这样，快乐原则和现实原则、本能和文明、个人和社会之间的矛盾和对抗就是不可避免的。所以文明的成就是性本能和进攻本能遭受压抑的结果，文明的发展意味着压抑的增强。社会要想维持下去而不被瓦解，不仅要压抑人的性冲动或迫使它转向其他出路，即升华为科学、文化、艺术活动，还要竭力对付人的进攻本能，遏止它的分裂集体的倾向。于是产生了宗教和道德等社会意识形态。该书把文明说成是对人性的压抑，是人类不幸的根源。该书最后两章还着重探讨了内疚感在文明发展中的作用，作者关于文化超我的假说也是在这两章中提出来的，他把当时的道德称为文化超我，并说这种文化超我对人类本能的过分压抑已使文明社会和文明中的人类患上了一种"文化精神病"，把精神分

析用于对集体精神疾的治疗，也许对于缓解文明和本能的冲动有着某种实践意义。

沃尔夫〔Wolf, Eric 1923～1999〕著名马克思主义人类学家。1922年生于维也纳。1933年，随父母移居到捷克。1938年，在他16岁时，父母将他送往英国，沃尔夫在英国念完高中。但因其时英国已对德国宣战，认为沃尔夫是一个敌对国的外国人，遂将他送到利物浦北部的一个拘留营。在拘留营中，他遇到从纳粹占领下的欧洲大陆逃来的许多犹太难民，其中包括著名学者休伯特·埃利亚斯，也是在这里，他第一次真正接触到马克思主义理论。因他的家人已迁居纽约，他被允许离开英国前往美国。在纽约，他开始学习生物化学。后因参加了人类学家鲍德梅克（Hortense Powdermaker，曾于1920年在伦敦经济学院受教于马林诺夫斯基）的人类学课程，遂改学人类学。1942年，在完成本科课程以前，他应召入伍，并获得一枚银质勋章。战后，他返回美国，于1946年获得学士学位，并于同年进入哥伦比亚大学，在尤里安·斯图尔特和露斯·本尼迪克特指导下继续学习人类学，同时，他与同学西敏司（Sidney Mintz）等人开始深入研究马克思主义理论。1951年，他获得博士学位。此后几年里，他与斯图尔特一道在墨西哥从事田野调查，写了一些关于农民的重要论文以及专著《动荡土地之子》（1959）。此后又任教于密歇根大学，1964年，他出版了一本重要著作《人类学》，进一步深化了他对农民的比较历史学兴趣。1966年，又出版了名著《20世纪的农民战争》。在越战初期，他与同事和朋友马歇尔·萨林斯一道发起了第一个教师反越战组织。1971年，任莱曼学院杰出教授。1982年，出版了他最重要的著作《欧洲与没有历史的人民》。1990年，获麦克阿瑟Genius奖。1999年，埃里克·沃尔夫因患癌症去世。沃尔夫一生都致力于农民研究。在他的著作中认为，农民和农民世界如何被纳入现代工业社会，是19和20世纪最核心的问题之一。对欧洲－美洲殖民主义、资本主义在扩张过程中对其他人民的压迫和剥削，是沃尔夫始终关注的问题。受马克思主义和沃勒斯坦"世界体系"等理论的影响，在《欧洲与没有历史的人民》一书中，他尖锐地批判了社会科学（包括人类学）将"非西方人民"视为"没有历史的人民"的学术传统，认为这是西方中心论的必然结果，他强调必须在世界整体的视野中来研究各

社会及文化之间的联系和关系。在人道主义和方法论这两方面，这部著作都给人类学界造成了相当大的冲击。

沃森（Watson, John Broadus 1878 ~ 1958） 译“华生”。美国心理学家，行为主义的创立者。就学于芝加哥大学，后执教于霍普金斯大学。拒绝一切对心理活动的内省研究方法，把心理学材料限制于观察和实验的直接结果。对想像、意识、目的、心理概念等都以行为主义方法进行研究。认为心理学的目的在于干预和控制人的行为，强调内省不能达到人人相同的结果，没有准确性。其实验方法从动物开始，然后运用于人，因而有把人与动物视为同一的缺点。反对进行大脑的研究，认为这种研究是追求一种不可知的东西。人的感觉、想像、思维等意识的活动，只是执行器官、肌肉、腺体的活动。思想只是无声的语言，是一种内隐的行动。从对婴儿情绪的研究提出人的三种天生情绪，即愤怒、恐惧和爱，认为这些情绪可以用条件反射来解释。强调由环境决定行为，认为不可能有本能存在。其行为主义方法带有机械唯物主义性质。主要著作有：《行为》（1914）、《从行为主义者立场看心理学》（1919）、《行为主义》（1924）、《行为主义方法》（1928）等。

《乌托邦的精神》（the Spirit of Utopia） 德国哲学家布洛赫早期的重要著作。该书以乌托邦思想为中心，融合了各种哲学的、宗教的和神秘主义的思潮。他综合和批判地继承了马克思、胡塞尔、纳梅农、文德尔班和法依欣格等人的理论，其目的不是论述作者心目中的某个乌托邦，而是对乌托邦精神在当代世界的可行性作了理论上的论证：当代资本主义时期，人们生活在一个人性受到压抑的不完善的、冷酷的世界中，由于缺乏乌托邦的意识，人们被封闭在“此刻”的黑暗之中，失去了与世界抗争、使世界革命化的力量。所谓“乌托邦哲学”的基本主旨就是用乌托邦的精神去唤醒沉睡着的“自我”，使“自我”从面向未来中吸取力量，从而通过自己的实践活动使世界革命化。为此，作者引入了一个新范畴“尚未”（详见“尚未”条目），并由此提出了“乌托邦心理学”、“乌托邦认识论”和“乌托邦逻辑学”。基于心理学、认识论和逻辑学的这些变革，一种独立完整的乌托邦哲学开始形成。在乌托邦哲学中，主体就是“我”或“我们”，用神秘主义或宗教的语

言来表述，就是“灵魂”。因为事物都是由“我”来决定的，而不是由经验主义的外部世界来决定。当事实消失时，主体不得不通过创造性的想像去寻求真理。只有人才是乌托邦的主体，只有人而不是外部世界才是乌托邦的尺度。乌托邦的中心问题不是去想像一个理想的合理的社会，而是在外部世界中创造性地表现自己内在的东西。乌托邦的可能性也依赖于人改变外部世界的意志活动。在人们各种意志活动中，艺术活动是最重要的，而在艺术活动中，音乐创作又是最重要的。音乐是对主体内在的东西的揭示，是第二个真理的世界，它为我们提供了一条通向“世界秘密”或“物自体”的道路。乌托邦并不是虚无缥缈的理想社会。而是人们内在世界对充满罪恶和伪善的外部世界的一种超越。作者还认为在马克思主义的学说中缺少乌托邦的精神，必须用他的“乌托邦精神”去补充。

巫术（magic） 巫术指通过从事超自然的活动来达到自己的目的：诸如获得爱情与金钱、惩罚敌人、保护朋友，等等。它的出现看起来完全取决于偶然的联系，并且这种行为被“理性的”观察者说成是非理性的。即他们认为在自然世界中是否存在偶然的联系是不可证实的。埃文斯·普里查德（Evans - Pritchard）早期对阿赞德人（Azande）的研究就是和巫术有关的一个经典案例。苏丹（Sudanese）人认为所有的死亡都是巫术引起的。如当一个人坐在粮仓旁边时，粮仓倒塌并把他压死了，那么阿赞德人就会说这是女巫搞的鬼。在阿赞德人看来，很显然只有巫术 - 别人对这个男人施加的超自然诅咒 - 是这件事的元凶，并且只有它才能对为什么坏事老发生在这人身上作出回答。同时，他们认为，和宣称世界受偶然事件支配的解释相比，这种解释更让人满意。人类学所关注的巫术问题是：人类学者在各种各样的文化 - 包括他们自己的文化 - 中发现相同的具有巫术性质的行为，但人类学者通常对这些活动（巫术）能否达到目的表示怀疑。这种由接受西方教育的观察者提出来的并宁愿将其称做是“非理性的”复杂认识论问题引起了所谓“理性讨论”的学术交流。这种交流基本上是在哲学圈中进行。凭借从人类学者那里学来的一些东西，它将人类学讨论的巫术问题（通常围绕埃文斯·普理查德的关于阿赞德人的专著）当成讨论对象并对理性、信仰、跨文化理解及解释等问题进行了详细的讨论。通常，关于巫术

问题存在两种研究取向：(1) 这些建立在世界观基础之上的行为是不真实的；(2) 从事这种活动的人并不是想达到某种直接的物质目的，而是想获得心理上的满足。第--种研究取向的主要提倡者 - 经常被称为“理智论者” - 是詹姆士·弗雷泽爵士 (Sir James George Frazer)。他认为：巫术是人类文化早期阶段的特征，并且它是确保各个季节粮食取得丰收的重要手段。第二种研究取向的核心是认为巫术是符号性的(有象征意义的)。还有所谓的“魔幻 (conjuring) 巫术”。对“魔幻巫术”的研究是巫术研究的分支领域。

无意识 (unconsciousness) 哲学和心理学中的一个解释纷纭的概念。最早将意识和无意识加以明确的区别的，是德国赫尔巴特的心理学。赫尔巴特替无意识所下的定义为“表象之沉于意识以下者”。气候特别重视无意识的哲学家。是德国唯心主义者哈特曼，他主张宇宙的本体为无意识，而理性和意志都是它的表现形式。在现代心理学中，除精神分析学派外，对无意识的比较一致的看法是：无意识通常指不知不觉的、没有意识到的心理活动，是当动作的原因来不及被意识所了解 (如自卫反应等)，以及当意识天然的或人为的被切断时 (在睡眠中，在被催眠时，在大醉状态中，在精神错乱时等)，自动地、反射地完成的动作。无意识没有同第二信号系统 (指以语言作为信号刺激，只有人类才有的信号系统) 相联系，不能用语言来表述。精神分析学派的基本概念。弗洛伊德曾将心理过程分为无意识、下意识 (潜意识) 和意识三个层次。认为无意识时心理的深邃的基础，它决定着人的全部有意识的生活。在无意识这个心理部分中，集中着各种经久不变的爱好、动机、意图，它们的意义是由本能所决定的，并且是意识所不能了解的。因此，无意识就是本能冲动。下意识是无意识和意识之间的一个心理部分。意识是心理同外界接触的表面表现，它在暗中受到无意识的支配。但有的精神分析学者主张将心理分为意识和无意识两个部分，并认为，无意识既对意识起作用，就不应称为“无意识”，而只能称为“下意识”。

无知之幕 (veil of ignorance) 美国罗尔斯关于社会契约的订约者，在订约时对其未来处境处于无知状态的理论。在《正义论》(1971) 中提出。认为订约者处于一种原始的平等地位，他们都是有理性的人，

有合理的生活制度，有充分的能力判断什么对自己有利，什么对自己不利。同时，每个人只关心自己的利益，对其他契约者的利益则完全置之度外，一心只想实现自己的计划。但他们都不知道自己在社会中的地位，没有人知道自己在分配中的命运如何，也不知道自己的善的概念以及特殊的心理倾向。这种每个人均有其自己的计划，同时又不知道在未来的社会中他所处的地位的情况，就是无知之幕。该无知之幕把订约者与订约者的未来隔离开来，使每个人均处于两难境地，他既想谋求利益，但又无能为力，这样就足以保证在选择正义原则时不是由于偶然机遇而得利或吃亏。这种理论发挥了德国康德所强调的社会契约是一种假设的理论，他从这种假设的订约情境来探索达到公平的正义所需考虑的条件。

五月风暴（May storm） 60年代末发生在法国的一次大规模的学生运动和工潮，其思想基础主要是法兰克福学派的社会批判理论。第二次世界大战结束以后，在阿多尔诺的领导下，法兰克福学派在理论上进入了极盛时期。在方法论上，与实证主义的论战进一步激进化。在社会理论上，从对当代资本主义社会的批判进入到对社会中各种政治力量进行分析，提出了“革命新理论”。由此，它自身在一定程度上改变了作为纯学术派别的特征，促使它的理论走出书斋，开始对社会发生实际影响。其导火线是：1968年3月22日，巴黎大学农泰尔学院的学生为抗议政府当局逮捕了因反对越南战争而向美国在巴黎的产业扔炸弹的学生举行集会。巴黎大学的左翼学生也纷纷前去参加，在一个多月内，其他大学也发生了抗议事件，如农泰尔学院抵制考试；索邦学院在黎塞留剧场集会；杜卢斯大学左翼和右翼学生发生争吵，等等。5月3日，巴黎大学训导处把农泰尔学院的左翼学生领袖邦迪等人叫去训话，学院学生举行示威，遭到了警察的镇压，有600人被捕，几百人受伤。接着，整个巴黎甚至外省的学生也赶来声援；学生向当局提出了三项要求：从学生区撤退警察；释放被捕学生；大学开学。但当局没有全面满足学生的要求，5月12日，索邦学生占领了学校，成立了学生行动委员会。5月13日，在法国总工会的号召下，全国性的工人罢工爆发了，整个法国陷入了混乱状态。5月24日，戴高乐总统提出了“改革可以，乱来不行”的口号，并许诺起草改革计划交公民投票表决。5月

25日，工会和政府、资方达成了给工人一定好处的协议，但工人拒绝复工，而学生也同政府军展开了巷战。5月28日，法国左翼联盟领袖、法国社会党人密特朗提出组织由他本人为首的临时政府，革命、内战和政变迫在眉睫。在关键时刻，5月末，戴高乐政府释放了1962年被捕的政治犯，组织了100多万“为总统进军”的右翼力量，同时同意进行新的选举，镇压与承诺使持续了两个多月的风潮平息下来。其失败标志着社会批判理论在实践中的失败，许多哲学家为此发生了哲学研究方向的转向，一些人转向了语言文字的研究而抛弃了社会研究。

物化（Reification） 匈牙利哲学家卢卡奇在《历史和阶级意识》等著作中使用的概念，是他从马克思的有关著作特别是《资本论》关于商品拜物教的分析中提取出来的。马克思指出，在以生产资料私有制为基础的社会，尤其是资本主义社会中，商品生产者之间劳动的交换关系表现为商品之间的交换关系，这就使人与人之间的社会关系表现为物与物之间的交换关系，而这种物与物之间的关系不仅掩盖了人与人之间的关系，而且反过来成为外在于人、奴役人的力量，这就是商品拜物教和商品生产条件下的物化、异化现象。卢卡奇在还没有看到马克思和恩格斯的《德意志意识形态》和马克思的《1844年经济学－哲学手稿》的情况下，独立分析了异化、物化问题，并试图证明这一问题在整个马克思主义体系中的地位和意义，因此受到许多著名思想家的高度评价。他认为，在资本主义条件下，人的异化是人的存在的本质特征。这种异化现象不仅成为外在客观世界的根本特征，而且成为人的内在世界的根本特征。他从商品人手，分析了资本主义条件下的劳动异化：人自己的活动，他自己的劳动，成为客观的独立于它、并借助于一种外在于人的自发的运动而控制着人的某种东西。即劳动完全抽象化了。这种物化，在客观的方面表现为出现了一个客体和一个物与物之间关系的世界，即商品和商品在市场上活动的世界。尽管人们发现了所谓的客体的规律，但它们依然作为一种不可见的力量而与人相对立。在主观的方面则表现为在市场经济充分发展了的地方，人的活动或劳动变得与他自己疏远开来、变成一种商品，这种商品对人来说是异己的。这一切使资本主义社会出现了两种相反而又紧密相关的奇怪现象：人的价值的丧失和物的价

值的上升。异化的严重性还不仅如此，卢卡奇还把对异化的批判分析从经济领域扩展到法律、文化等广阔的社会领域中。异化现象渗透到人的生活的方方面面，在这个世界上，人的关系所可能具有的一切自然的形式，人的物理和心理“性质”所可能发挥作用的一切方式，无不日益纳人这一物化过程中去。应该指出，卢卡奇的物化概念和马克思在《手稿》中所使用的异化概念虽然有着密切的联系，即对商品生产所造成的异化现象的揭示或描述是基本一致的。但是，在一般意义上物化和异化却是两个性质不同的概念。马克思从来把异化看做是一个历史的概念，是私有制社会特有的现象，随着私有制的被推翻，异化现象将随之消失。而物化作为人类的对象化或外化活动的过程或结果，则是任何社会所具有的现象，只是在特定的社会条件下亦即私有制社会才表现为异化。卢卡奇把物化与异化等同起来，是违背马克思主义关于异化、物化问题的基本原理的。这一点卢卡奇后来有所认识。在《我向马克思的发展（1918～1930）》一文中，他承认这是个“根本的和严重的错误”，“因为对象化这种现象事实上是不可能从人类社会生活中消除的。如果我们记住，在实践中（因此也在劳动中）客观物的任何外化都是一种对象化，每一种人类表达方式包括说话都使人类的思想和情感对象化，那么很清楚，我们这里指的是人与人之间的一种普遍的交往方式。既然如此，对象化就是一种中性现象，真和假、自由和奴役都同样是一种对象化。只有当社会中的对象化形式使人的本质与其存在相冲突的时候，只有当人的本性受到压抑、扭曲和伤害的时候，我们才能谈到一种异化的客观社会关系，并且作为其必然的结果，谈到内在异化的所有主观表现。但《历史与阶级意识》并未认识到这种两重性。这正是它在其基本哲学史观点上出现很大偏差的原因”。卢卡奇的异化、物化理论不仅受到黑格尔哲学的影响，而且也受到存在主义的先驱克尔凯郭尔、卢卡奇的老师齐美尔和韦伯的影响。一般认为，卢卡奇的异化、物化理论，实际上是对马克思关于商品拜物教的论述及黑格尔、克尔凯郭尔、齐美尔和韦伯等人的异化观点的一种综合。

X

西方马克思主义（Western Marxism） 是自20世纪20年代初期开始企图把马克思主义与西方哲学相结合所产生的具有国际性影响的思潮。最早出现在柯尔施1930年写的《马克思主义与哲学问题的现状——一个反批评》文章中，主要指的是卢卡奇及柯尔施与苏联马克思主义不同的新的马克思主义倾向。1955年，梅劳-庞蒂在《辩证法的历险》第二章中又提到了它。1976年，佩里·安德森在同名著作中，认为西方马克思主义思潮不但包括卢卡奇和柯尔施影响下的人本主义的马克思主义倾向，还包括第二次世界大战后出现的以德拉-沃尔佩和科莱蒂、阿尔都塞为代表的科学主义的马克思主义倾向。它最早是在总结俄国十月革命胜利后，中欧、西欧所爆发的一系列革命失败的经验教训的基础上产生的。代表作有：卢卡奇的《历史与阶级意识》、柯尔施的《马克思主义和哲学》、葛兰西的《狱中札记》等。1932年，马克思《1844年经济学-哲学手稿》首次以德文版发表，与此同时，资本主义经济危机不但没有推进无产阶级革命的进程，反而促使了法西斯主义的诞生。人们力图把马克思主义和精神分析方法结合起来，致力于对法西斯主义现象的分析。这时期的著作有：赖希的《法西斯主义的大众心理学》、布洛赫的《这个时代的遗产》、弗罗姆的《逃避自由》、霍克海默的《独裁国家》等。50年代苏共二十大赫鲁晓夫披露了斯大林的许多真相，引起了人们对苏联社会主义的怀疑，西方马克思主义的代表人物在这一时期的主要工作也相应地转向了对苏联社会主义模式的反思与批判。主要作品有：马尔库塞的《苏联的马克思主义》、萨特的《辩证理性批判》、弗罗姆的《马克思关于人的观念》等。此外，战后科技的飞速发展引起了一些思想家的关注，对其消极作用进行了深刻反思。代表作有：马尔库塞的《单面人》、哈贝马斯的《科学与技术即意识形态》和《晚期资本主义的合法化问题》等。1968年在巴黎爆发的"五月风暴"又使主张"历史是无主体的过程"的结构主义的马克思主义者对马克思主义进行了重新审视。70、80年代以来的西方马克思主义紧随现实不断发展，继续保持着顽强的生命力。从总体上看，西方马克思主义蕴含着两种不同的甚至对立的倾向：一是把马克思主义人本主义化。其代表除了早期西方马克思主义，还有弗洛伊德的马克思主义和存在主义

的马克思主义;一是把马克思主义科学主义化。其代表有新实证主义的马克思主义和结构主义的马克思主义等。在理论上,西方马克思主义不仅重视对马克思主义哲学的研究,而且把马克思主义理解为一种社会历史理论。不仅重视资本主义社会普遍存在的物化或异化现象这一根本问题,而且把马克思的辩证法理解为历史辩证法或主体-客体辩证法,反对恩格斯的自然辩证法。在用总体性原则去分析社会现实时反对第二国际的庸俗经济决定论,并特别重视意识形态对社会现实的作用。在用实践本体论扬弃了旧的物质本体论时,体现了马克思主义实践唯物主义的真精神。在对当前世界面临的一些重大问题,如后工业社会问题、全球化问题、生态问题上也有独到的研究。直到今天,把马克思主义与当代西方各种新思潮融合的倾向仍在扩张着,对马克思晚期人类学笔记、对西方社会、对东方的亚细亚社会的研究也在不断地进行着,这表明了西方马克思主义思潮仍然有着广阔的前景。

《希望的原理》(the Principle of hope) 德国哲学家布洛赫的代表作之一,1938~1947年成稿于美国,1959年出版。作者通过对人类精神的分析和历史进程的追溯全面论述了“希望的原理”。全书分三卷,第一卷又分四部分:(1)世界的本质存在于未来中。期待、希望并对尚未形成的可能性的意向不仅是人类意识的基本特征,而且是全部客观现实内部的基本原则。思想意味着超越现实,但并非是忽略现实,真正的超越是认识到那些在历史中所形成的辩证发展的趋势。由乌托邦愿望构成的希望引导了全部的自由解放运动,引导人们面向未来的创新。(2)白日梦。这是所有人都可能产生的,是人的欲望和追求的一种反映,但它与夜间梦有原则性区别:它有合乎意愿的进程;其自我意识不像夜间那样微弱;它的目的是要改变现实;它的本质存在于未来。白日梦体现了人类最重要的期望性激情-希望。(3)预定意识。在白日梦中流露出一种新的意识:尚未意识到、尚未明确显示出来、尚未形成的前意识,这是心灵创新的诞生地,存在于一种具体的预定领域中。这种预定意识与人类文明历史中的意识相互沟通相互作用着。(4)成熟的理想。面向未来的预定意识正是希望的行动内容,即肯定性的乌托邦活动,它具有一种真实的可能性,包含着未来的确定性,孕育着未来,是一种成熟的理想。

它首先体现在观念中，又在现实的判断中被全面探讨，从而构成人类文明的具体乌托邦的地平线。这种乐观主义、唯物主义的希望哲学位于现实世界的前方，位于几乎没有被透彻思考过的存在的前方。第二卷描述了医学、社会、技术、建筑和艺术等具体的乌托邦蓝图。其中论述了自由和秩序、意志和自然、希望和智慧等的关系。第三卷论述了道德、音乐、死亡、宗教和幸福，来表达理想的实现。这一最终理想就是，社会革命的真正的人道主义将最终把笼罩着整个人类的自我异化除去，人类将成为符合于人类本身的最高存在。真正的创世纪不是在过去，而是在未来，并且刚刚开始。这部著作的主要价值在于，它从希望这个角度，全面地分析了人的创造性，因而西方学者认为该书是关于人类志向和渴望的真正的百科全书。

希望哲学（Philosophy of the future） 德国哲学家恩斯特·布洛赫的基本哲学思想。"希望"是他人道主义哲学的基本范畴，贯穿于他对人和宇宙的理解和对乌托邦的憧憬中。在他看来，人是被诸如恐惧、苦难等激情所规定的，而希望则不是作为一种激情的心理状态，而是被当做一种本体论的现象和"人生本质的结构"，是一种战斗的乐观主义。用希望来规定人的本质，认为人不是静止的、特定的、具有种种属性总和的人，而是正在超越其自身的人。人的本性是同希望不可分割的，而希望也不是某种通过学习所得到的东西或某种附加物，它是植根于人性本身之中的人类需要。所以，人不仅是由现存关系的网络规定的，而且也是由他固有的未来的直接性所规定的，由他现在所是的东西和他将要成为的东西所规定的。因而"希望"也就成了达到新的境地、达到未来和真正的永久居住地，即"没有异化的"人的社会性的历史状态的惟一可能道路。但是，历史是有选择余地的，人也并不是有限的，而是包含有许多的可能性。他认为，如果没有选择的可能性，就不可能有进步，如果世界的整个过程事先就决定了，那么任何新事物顶多只能出现于人的意识中，而不能出现于现实中。至于终究哪一种可能性将被实现，他认为这不取决于客观规律，而取决于人的意志和人克服生活设置在人生道路上的障碍的能力。要获得成功，就必须对未来采取积极的态度，即一种希望的态度。希望既是一种表达感情的状态，又体现了一种特殊

的认识，它把一个能够成为存在的世界显示给我们。还未成为存在的未来并不是单纯的无，而是具有其作为潜在于事物和人的态度中的一种真正可能性的特殊的本体论状态，哲学的任务就是唤醒人类的这种酣睡着的乌托邦能力。然而这毕竟是一种离开了客观必然性的大胆想像，因此有没有实现的可能，连他自己都没有把握，于是他的口号又是："我们没有信心，我们唯有希望"。马克思主义是完全面向未来的，但在1918年以来的马克思主义探讨中，却没有给予"希望"以足够显著的地位。西方哲学自泰勒斯以来是基于固定的本体论，那是封闭的或完成了的本体论，现在需要开放的或希望的本体论。"尚未"是这种哲学的重要范畴。宇宙还没有实现其本质，宇宙的本质和命运不能由经验的观察来确定。宇宙也有其正在谋求实现的尚未展开的本质。如果不拥有遥远的目标，那么近期也不可能发生任何具有现时代意义的事情。这种希望哲学被认为是基督教来世说、犹太人的神秘主义和新黑格尔主义的混合剂。

习惯法（customary law） 所谓习惯法一般是指民间自愿设定的习俗惯例。法学家们更乐于把习惯法看成是一种知识传统，认为它是由民间习惯以及乡民长期生活、劳作、交往和利益冲突中显现，因而具有自发性和丰富的地方色彩。这套受"实用理性"所支配的知识明显地不同于国家法。习惯法之所以以"习惯"名之，是因为其来自于民间的自愿同意，历时积久便相沿而成为了习惯法。它之所以引起法学家的注意，是因为其应用能够很快地消除民事纠纷。在这里，"实用理性"实际上就是一种支撑乡民生活的行为逻辑，这种逻辑是一种观念，它是在乡土社会流通的用以衡量行为是与非的判断。另外，习惯法概念重新受到重视，很大程度上与发展中国家追求现代化的过程密切相关。一方面是追求普遍性的现代性，另一方面有强大的习俗传统。这种矛盾促使许多敏感的法律人类学家走进田野，仔细地描述地方性的习惯法传统。1959年阿洛特（A. N. Allott）教授得到诺福特（Nuffield）基金会的资助，在伦敦大学东方与非洲学院创立了非洲法律重述计划。其主要的工作目标就是把非洲的习惯法变成为成文法典。经过前后十年的积累和研究，阿洛特指出，把习惯法变成为准法规，它也会具有与欧美程序法律一样的效率。对习惯法的看重，在一定意义上体现某

些西方法学家和人类学家，对于西方法律过于脱离一个社会的文化背景来加以实施的霸权做法的抵制。

先锋派（avant - garde） 又称先锋主义者，是20世纪初拉丁美洲文学思潮的总称。主要包括极端主义、创造主义、怪诞主义、马丁·菲耶罗主义、当代派、“现代艺术周”派，等等。最北端的墨西哥和最南端的阿根廷是拉丁美洲先锋派的主要策源地。它受欧洲和拉美现代主义思潮的影响，把反传统作为主要目的。多数流派宣言多于作品，诗歌多于小说，而且大都昙花一现，迅速衍化为一种相对持久的艺术精神。极端主义发轫于西班牙，1921年由阿根廷诗人博而赫斯引进拉丁美洲，20年代末归入马丁·菲耶罗主义。创造主义是由智力诗人维多夫罗发起的，但其真正的“鼻祖”却是法国诗人阿波利奈尔。怪诞主义是墨西哥作家曼奴埃尔·马布莱斯·阿尔塞于1921年以传单的形式宣告成立的，其前身是意大利的未来主义。“现代艺术周”派产生于1922年的巴西独立100周年纪念周，其实，巴西文学艺术界以传单、讲演、展览、朗诵等形式对欧洲现代派文学艺术进行了一次大胆的借鉴，对巴西文学艺术的发展发生了及其深远的影响。当代派和马丁菲耶罗派是在上述流派的基础上发展起来的，对文学的世界性和民族性有了新的认识和取舍。

现代性与后现代性（modernity and postmodernity） 前者指现代思想特点，后者指后现代思想特点。现代哲学（指法国笛卡尔以后的哲学）的特点是以主体性为中心，否定人自身与外在事物的内在联系，发扬个人自主性，反对神对人的神圣性，反对迷信与神话；提出物质与精神、客体与主体的对立，鼓吹启蒙思想的进步意义；强调个人利益的道德规范，反对压制个人利益的说教，认为这种现代精神适合于资本主义社会的向上发展。后现代主义思想的特点是从反对形而上学入手，强调物质与精神、客体与主体之间的内在关系；强调个人与他的家庭、自然环境及其文化的内在的关系建构自我的同一性，并由这种内在联系超越客体与主体的二元对立，使人与自然之间没有敌对与陌生感；强调个体本性上是自由的，有自我决定能力和自由感，使人能感受到个人与其他个体之间的相互支持，感悟到未来即在人的当下的本性与努力之中，未来是人所建构出来的。

现实原则（Performance Principle）超现实主义（superrealism）是20世纪20年代发生在欧洲的重要的现代文艺运动和艺术流派。它不仅仅是作为一种艺术形式的革新，而且涉及到美学和哲学思潮，反映在美术乃至小说、诗歌、戏剧、电影各个领域。法国作家布洛东发表宣言，组织了超现实主义艺术运动。参加这个运动的画家有许多来自其他画派，如克利和毕加索。在布洛东发起运动之前，有些画家就已采用超现实主义手法作画了，如意大利的契里柯、俄国的夏加尔。超现实主义艺术，即是表现人的潜在意识和情感的艺术，它被认为是人的真正本质的最真实的表现。由于弗洛伊德把梦、自由联想以及失言、笔误、遗忘等都作为在现实中被压抑克制的欲望转化为无意识的外溢表现，而这一切又都归结为人的性欲使然，即“性”支配了人的一切无意识表现，超现实主义画家就以梦境和自由联想为其创作源泉，并常在画面上描绘象征性欲的事物。超现实主义绘画，一般来说是表现了画家在两次世界大战之间，备受压抑的精神痛苦和意识的内向化，而外在现实在其眼中也无异于白日恶梦。超现实主义的艺术处理，常常把具体细节的描画和任意夸张、变形、省略、象征的手法揉合在一起；把反逻辑的不相干的事物加以暗示性的并列，创造出一种怪诞、神秘、乃至恐怖的梦幻境界，超现实主义绘画的代表人物有达利、马森、唐吉、米罗、恩斯特、德尔沃、马格里特、戈尔基、阿尔普等。（参见“操作原则”条）。

现象学（Phenomenology） 现代西方哲学流派和思潮之一。20世纪初产生于德国。创始人为德国胡塞尔。其基本特点主要表现在方法论方面，即通过回到原始的意识现象、描述和分析观念（包括本质的观念、范畴）的构成过程，以此获得有关观念的规定性（意义）的实在性的明证。认为只有在这个基础上，才能廓清传统哲学中那些概念的真实意义，从而重新说明传统哲学中的问题，并深入开展各个理论领域的研究。现象学的这一方法论特点，使它和历史上出现过的对现象学的种种说法有了明确的区分。如18世纪拉姆贝特在其《新工具》（1764）一书中，把现象学当做研究幻觉及其变化的理论；康德于1772年的一封信中称自己的“纯粹理性批判”为“普通现象学”；黑格尔的《精神现象学》（1807）研究意识从自我意识发展到绝对知识的过程；N. 哈特

曼在他的伦理学和宗教哲学著作中经常使用现象学一词；英国汉密尔顿的《形而上学与逻辑学讲演录》有一章“精神的现象学”，论述精神归纳哲学，属于心理学方面；此外，美国实用主义创始人之一皮尔斯在1902～1904年间也用过现象学一词，用以指关于与范畴体系相应的构成世界的现象类别的讨论。20世纪90年代流行的现象学一词，则专指自胡塞尔创立以来的现象学。现象学还与主张只有现象（感觉材料可以被认识，而在现象背后引起现象的东西是不存在的或不可知的现象论有严格区别）。现象学的现象不是指同实在或本质严格区分的、仅仅通过感官才获得的经验，而是指包括感觉、回忆、想像和判断等一切认知活动的意识形式。由布伦坦诺阐述、胡塞尔进一步发挥的意向性理论，揭示了一切意识活动的结构中包含意向和意向对象这两个基本的方面，为现象学的研究、分析提供了基础。现象学家开展现象的研究时所采取的方向和要达到的目标不尽一致，但他们都有一个共同的出发点，这可表达为一句口号：“回到事物本身。”各现象学家又根据其不同目标和看待现象的不同角度，对“回到事物本身”作了不同的具体理解。突出的有：（1）认为现象学是使具有普遍性的一般概念、范畴或本质获得明证性的途径，它有可能从对经验或想像提供的具体事例以及在想像中的这些事例的系统变更作仔细研究的基础上，洞察到这些现象的本质结构以及现象间的本质联系。（2）认为现象学研究的是现象在意向性的意识中出现的方式，即研究出现在现象中的对象“是什么”之外的关于对象是“如何”出现的问题。（3）认为现象学是研究意向所指的对象的构成。胡塞尔认为这一研究须先将存在的观点悬置起来，即把这一研究限制在关于对象的意义方面；而另一些意见则认为悬置存在的观点并不必要，应直接涉及到关于事物的研究。（4）认为现象学是让现象自身根据其自身显现的方式得到描述的一种方法，并根据人具有对自身的领悟因而是显现的基地这一点，把现象学导向对人自身的种种现象的描述，从而导致释义学的现象学。胡塞尔本人在发表《逻辑研究》（2卷，1900～1901）并初创现象学时，把通过对意识现象的直觉而获得的对本质观念的洞察作为主要目标，1913年其《纯粹现象学和现象学哲学的观念》（第1卷）发表时，又把现象学的目标推进到对先验主观性的研究。在此过程中他先后提出了现象学研究

的重要方法：本质还原和先验还原。胡塞尔阐述了这两种方法的特点和相互关系，强调先验还原是本质还原的前提，使现象学形成一个完整的体系。其后的现象学研究者，大多对其先验还原的理论反应消极，主要运用其本质还原的方法进行研究，用以廓清各自研究的理论领域中的基本概念和范畴的意义。其中成绩卓著的有德国普凡德尔的现象学心理学和纯粹逻辑，盖格尔的现象学美学，舍勒的价值学，波兰英林登的本体论和对各种艺术作品的结构的分析，康拉德－马齐乌斯(Hedwig Conrad Martius，1888～1966)的自然本体论等。尤其是存在主义哲学，其主要创立者和代表人物都把现象学当做自己的方法论的重要来源，有的是自发的，如德国雅斯贝斯、法国马塞尔；有的直接受教于胡塞尔或研究过现象学，如德国海德格尔、法国萨特和梅洛－庞蒂等。其中，海德格尔在《存在与时间》中发展的现象学方法，为现代释义学的产生奠定了基础。存在主义在20世纪60年代的风行使现象学的影响进一步扩大，遍及欧洲大陆、北美和日本。受其影响的学科领域甚至包括数学、生物学、精神病理学等。

现象学的马克思主义（Phenomenological Marxism） 第二次世界大战后，西方现象学运动和新左派运动相结合的产物。创始人是意大利的伯奇，其主要代表作有：《胡塞尔现象学中的时间和真理》和《科学的功用与人的意义》等等，其他代表人物还有保罗·比康等。伯奇继承了胡塞尔的现象学理论，认为当前西方世界正处于深刻的精神危机和物质危机之中；现代科学的发展促进了人们对物质的重视而忽视了对精神的追求，从而陷入了精神的空虚，使得人们失去了价值和意义，因为追求物质的自然科学虽然是有用的，却不能为人类提供任何精神所需要的绝对真理；这种危机的根源在于追求物质的科学技术对人的精神生活的侵犯，这样一来实际上忽视了资本主义内部的腐朽对其精神生活的决定作用。伯奇由此出发，力图把马克思主义作为改造现实社会的革命学说，但马克思主义内部缺乏关于人的价值的理论，必须用现象学来修正马克思主义，因为现象学强调纯粹意识，为人类恢复人性提供了有效的途径；我们的时代是科学发展而人性丧失的时代，现象学力图克服拜物教，来澄明被遮蔽的人性；马克思主义虽然探索了现实社会，但未能探索现象背后的

自我的真正的生活，而现象学的任务就是要恢复人本身所固有的真实性，把马克思主义同现象学结合起来，实现人的价值的恢复，使社会现实从深刻的精神危机中解放出来。伯奇同现象学一样宣扬人本主义，反对科学主义的实证主义；认为只有精神才是自为自在的，它是独立的并且只有这种独立才能使其得到合理的、真实的关照。伯奇的理论剖析了科学技术给人们带来的危机，并力图用现象学发展和补充马克思主义，来用以解决欧洲文明的危机，在理论上有所创新，但他却忽视了马克思主义理论中所强调的资本主义私有制才是其危机的最终根源，反映了其对在资本主义社会中所受的精神压制的不满和对于私有制的留恋。

消费（consumption） 从人类学诞生之初，便有关于消费的描述。受人类学学科原则的影响，一些早期人类学家详细地描述当地的消费习惯。还有些人类学家关心西方的消费品对当地社会变迁的影响。在消费研究中占有重要地位的范伯伦（Veblen）对“炫耀性消费”的研究，便是受到了博厄斯（Boaz）对夸富投人“夸富宴”（Potlatch by the Kwakiutals）描述的启发。但在早期人类学研究中，消费只是其他研究问题的附属，从未成为独立的研究领域。丹尼尔·米勒（Daniel Miller）回顾50年代至70年代的文献，发现，除了一些商业化研究和经济学模型之外，人文社科对消费的研究几乎等于零。奥拉夫和鲁兹（Orlove and Rutz）发现，与消费相比，研究者更重视生产和分配，认为生产在时序上先于消费，也蕴涵更多的社会关系。消费往往只被当成社会再生产的一个环节，仅仅是满足人们的自然需要，是理所当然的事情。80年代以来，消费逐渐得到人文社科研究者的关注。社会理论学者企图揭示消费活动中存在的支配与操纵。社会历史学家推断西方近代的巨变不仅包括工业革命，也包括一个“消费革命”。与韦伯提出新教伦理相类似，坎贝尔（Campbell）认为一种“浪漫主义伦理”促成了现代消费主义的兴起。人类学从以下几个方面对消费问题研究作出了贡献。（1）人类学家采取了“反简化论”立场。他们认为，消费和生产、分配一样值得研究。一些人类学家将消费纳人研究视野，重新分析了以前人类学家的田野数据。他们认为，这样做便于更深刻地认识经济过程，社会关系的形成，意识形态变化和历史变迁。（2）许多人类学家认识到，

强调消费，并不意味着应该把消费和生产割裂开来。消费和生产是一整个过程的组成部分。有些人类学家研究一种产品的生产和消费，尤其是第一世界消费对第三世界的生产的影响，如敏茨（Mintz）对糖的研究。（3）人类学家注意消费活动的社会性。他们尤其注意消费活动与社会等级的关系。布迪厄（Bourdieu）的研究在此方面最有影响。他发现文化产品的消费揭示社会等级，同时也有助于现存社会等级的复制。（4）还有许多人类学家研究消费的意义。如道格拉斯（Mary Douglas）破译食物中的社会与认知结构。（5）其他人类学家分析消费行为与身份认同的建构之间的关系，甚至认为商品市场的繁荣和大众媒体的影响使“每个人都能成为任何人”。

小传统（little tradition） 指复杂社会中具有地方社区或地域性特色的文化模式。此概念由美国人类学家雷德菲尔德于1956年首先创用，是相对于“大传统”而言。具体来说，小传统是一个复杂社会中具有地方社区或地域性特色的文化传统。小传统的文化，一般有很强的区域性，变易性较大，当别的文化冲击它时，其文化的结构就会重组，形成一种新的文化体系。（参见“大传统”条）。

新保守主义（neo－conservatism） 一种以保卫资本主义制度及其私有制为目的的资产阶级政治思潮或意识形态。20世纪60年代末70年代初，在西方社会动荡和经济危机年代作为现代自由主义的对立而产生，70年代以来获得迅速传播，是18世纪末传统保守主义的继续和发展。现代保守主义虽流派众多甚至各怀门户之见，但其基本思想存共同或类似之处在于：（1）认为人性本来就是愚昧、不善，或者说是受无知、愚昧等历史遗留物的毒害而造成人类的狂妄、自私、虚伪等邪恶倾向；作为有机体的社会整体利益应高于个人利益，必须用绝对的道德规范来弥补人性的缺陷，以维持社会的正常秩序。（2）认为当代资本主义危机首先是文化危机，是传统价值观、道德观的堕落。导致当代资本主义这一社会矛盾尖锐化原因，是社会主义者和一批新自由主义分子组成的新阶层倡导敌对文化造成的，因此主张继承传统保守主义和依靠宗教信仰来稳定资本主义秩序。（3）当代保守主义者否认人民群众有治国的能力，认为过分的政治民主会导致民主政治的危机，因而主张贤人治国，即由少数有权威的政治精英来统治下层的芸芸众生，只有依靠他们的统治才能成为公正的社会。

(4) 认为以凯恩斯主义为基础的国家干预，建立福利国家等政策，造成了西方国家60年代以来政府债台高筑，严重通货膨胀和失业率居高不下的资本主义生存危机。计划经济易于导致极权主义。政府对经济的干预必然降低对社会财富的使用效率。新保守主义在英、美、法等国有很大的影响。

新弗洛伊德主义（Neo－Freudism） 指20世纪30年代以后从弗洛伊德主义分化出来而流行于美国的精神分析文化学派或社会学派。因为不断有人同弗洛伊德发生意见分歧而自立门户，于是弗洛伊德本人的学说被称为经典精神分析学，从中分化出来的各派则冠以“新”、“非”（或“后”）表示区别（后弗洛伊德主义指阿德勒的“个体心理学”和荣格的“分析心理学”）。弗洛伊德形成自己的观点是受了19世纪科学机械论和实证主义的强烈影响。但从19世纪末以后出现的各种新学科认为，不用生物学和物理学的参照系也可能对人进行观察。人是包括他的环境在内的种种不同的社会势力和制度的产物，是社会的动物，因而不能完全当做生物学上的动物进行研究。另一方面，30年代之后，由于经济危机和世界大战的影响，精神病发病率大为提高，而患者的病因明显地应该归结为当时社会上种种复杂因素，这自然使人更加怀疑弗洛伊德对于精神病病状的意义和致病原因等的分析，认为他的观点并不具有普遍性。因为受到最大挫折和压抑的，过去可能是性欲，现在则是进攻倾向或安全需要了。这样，一些从欧洲、特别是从德国移居美国的精神病学家和精神分析理论家就表示反对弗洛伊德的本能理论，要求抛弃作为性欲能量的里比多概念以及人格结构学说，而把文化、社会条件和人际关系等因素提到精神分析的治疗原则和人格理论的首位。逐渐地，他们得到了新弗洛伊德主义的名称。但新弗洛伊德主义并不是一个统一的流派，其代表人物在理论上各有侧重，意见常常很不一致，主要包括沙利文的“人际关系说”、霍尔妮的“基本焦虑说”、弗罗姆的“规范人本主义”、卡丁纳的“文化说”和埃里克森的“自我心理学”。它们的共同特征是：(1) 强调社会和文化因素对人的心理和行为的影响，主张精神分析的方向应从生物学转到社会学，它应自视为一门社会科学，因而应从社会情境的要求中去探寻人类动机的源泉。(2) 强调家庭环境和童年经验对人格发展的重大作用。(3) 重

视自我的整合和调节作用，对精神病的治疗持乐观态度。必须指出的是，新弗洛伊德主义虽然对弗洛伊德的学说作了不同的解释，但仍然保留了诸如无意识动机作用、压抑和抵抗、精神决定论、移情作用、自由联想法等精神分析学说最基本的概念，它所增加的新概念，如“基本焦虑”、“原始恐惧”、“逃避自由”等，虽然有所不同，但其中起主要作用的归根结底仍然是无意识的驱动力和先天潜能，不过是表现在社会环境和文化背景之中罢了。

新感性（neo－sense） 马尔库塞批判理论中的重要概念，是他变革现存社会所要达到的基本目标。在马尔库塞看来资本主义社会由于统治集团的强大和成熟，其统治已经渗透到了人们的日常意识中。原本敏感、活跃、带有超越精神的感性变得麻木、迟钝和保守了，它已经屈从于理性的专横统治、变成了驯服的工具，拥有这种感性的人是不可能推翻旧的制度建立新社会的。这就要求进行灵魂深处的革命，进行本能结构的革命。新感性既是革命的手段，同时也是革命的目的。新感性本身表现着生命本能对攻击性和罪恶的超越，在马尔库塞看来新感性将在社会的范围内，孕育出充满生命的需求以消除不公平和苦难。新感性所建立的世界是审美的世界，在这一世界中，人类拥有了非攻击性的、爱欲的和感受的潜能与自由的意识，现实直接变成了艺术，艺术的功能也发生了根本性的变化。艺术不仅在文化上，而且在物质上都成为了生产力，商业与美的悲剧性结合结束了。艺术回到了它最原初的功能，给予事物以既不破坏它们的内容，又不破坏它们感觉的形式。在马尔库塞看来构想和引导重建社会的新感性需要新的语言来界定和传导新的价值，而使革命首先表现为语言上的革命，同时新感性也依靠这种革命来表现自身。新感性归根到底是一种与压抑的连续体的断裂，因而新感性由此产生的紧迫感不仅是生物学水平上的，同时还是一种历史的紧迫感。新感性所要解放的不仅是受压抑的本能，同时还要变革压抑本能的社会条件。因为感官遭受的压抑和领悟的对象都是特定文明的产物，具有一定的历史性。新感性的变革要求人们要用新的方式去看、去听、去感受事物，即要把解放与机械感受的消亡联系在一起。革命首先是一种感性的革命，但同时必须包含着社会物质层面和知识层面的重构。新感性的提出将马尔库塞的批判理论引向

了乌托邦的归宿。马尔库塞在其批判理论中所表现出来的对资本主义、对人的异化的痛恨以及他对变革社会所具有的决心与不屈不挠的革命性在新感性的最终归宿中都变得软弱无力了。这充分地显示出西方马克思主义理论的阶级性，即对现实暴力革命的否定，并从根本上颠倒了马克思的唯物主义基础，将物质层面的变革仅仅视为艺术变革的条件之一，处于从属地位。马尔库塞的理论与马克思主义有很大的差距。这不但表现在他对革命主题认识不清，而且也反映在他对具体革命途径以及最终达到的革命目标的认识上，正是基于对重建新感性的热衷决定了马尔库塞的革命途径。他认为社会主义革命的性质既不是单纯地扩大满足现有范围内的需要，也不是把需要从一个较低的水平提高到一个较高的水平，而是要同这种范围决裂，是质的飞跃。革命就是文化的、物质的需要和追求的剧烈改变。要改变资本主义社会首先要改变资本主义社会的人，要改变人首先要改变意识，而要改变意识首先要改变本能结构，这便是马尔库塞坚信的、有效的革命途径。新感性就是这一革命的目标，同时也是手段。

新民族志（new ethnography）

一种文化描述的主位方法。文化描述关注知识实体与文化约束的规则。“新民族志”这一术语开始于20世纪60年代早期，当时一群认知人类学家，包括康克林（H. C. Conklin）、弗莱特（Charles O. Frake）、和斯特蒂文特（W. C. Sturtevant）开始赞同古德纳夫（W. H. Goodenough）的观点，即“描述一个知识实体的内容就是描述一个社区的文化”，并且提出诸如此类的问题“如果一个人进入一个陌生社区，要像这个社区的成员一样理解这个社区所发生的事件，以他们所能接受的方式活动，并符合另外一个人的期望，他必须知道什么”？试图将语言的精确性带进文化描述中，新民族志首先受结构语言学家的影响，如帕克（Kennith Pike）及乔姆斯基（Noam Chomsky）的转换文法观念的影响。主位观察法关注文化约束规则的解释，这些规则说明通过描述社会习得和共享的知识或文化，来解释人们的行为，使得社会的成员按照其他人所认可的方式活动。基于主位观察法，新民族志应该逼真地描述被描述者的文化，使被描述者能够从中识别出他们自己文化的特征。这将使民族志作者打破欧美的民族中心主义，努力以本地人的眼光看待异

文化。将文化定义为认知体系，新民族志作者发展出一套方法称做民族科学。他们能记录下文化中的某些典型领域，如民族植物学和民族昆虫学。新民族志作者最终目标是明确地描述方法与问题框架，以使民族志描述能够被其他人复制。尽管新民族志被以行为为导向的人类学家批评为不“新”，没有充分地关注文化知识的多样性与复杂性，但是20世纪60年代的新民族志的基本原则和方法现在被认为是当代民族志的一般特征。

新批评（new criticism） 20世纪西方文学批评最重要的流派之一，也是形式主义文学批评的一个高峰，得名于此派中心人物兰色姆的一本同名理论著作。新批评思想丰富、持续期长、人物复杂，一般把它分为三期：前驱期（1915～1930）、形成期（1930～1945）和极盛期（1945～1957）。新批评的思想先驱是意象派诗人休姆和庞德，开创者是瑞恰慈和艾略特，重要批评家则还有维姆塞特、布鲁克斯、燕卜苏、艾伦·塔特、沃伦·韦勒克等人。新批评强调作品文本是一个独立的、客观的自足体而与作者或读者无关，反对文学自我表现说和对文学做社会历史考察；新批评认为，文学作为一种特殊语言，它对立于逻辑推理的科学语言，因此批评应该关心的是寓意，修辞手段和象征喻指以及由这种特殊语言所造成的各种特性如反讽、含混、悖谬和张力。在具体的批评实践中，新批评要求对作品文本进行深入的细读，不引用任何外部材料，从而作到对作品的准确、精密的分析；新批评者的精力集中在诗歌上，其诗歌评论有着独特的价值。新批评作为一种文学批评思潮和流派在50年代后期为结构主义所取代，但其文本中心观念则对现当代文学批评产生了意味深长的影响。

新人道主义（New Humanism） 亦称“激进人道主义”（Radical Humanism）。印度思想家摩那宾德拉·纳特·罗易于1947年提出的一种资产阶级人道主义思想。第二次世界大战即将结束时，罗易预见今后的世界将围绕着美苏两极旋转，要保持世界和平，使社会向着进步和繁荣的方向发展，就必须避免两极的冲突。他试图找到一种既超越资本主义、又超越共产主义的意识形态和社会结构，故而提出一种把哲学、伦理学和社会政治学相综合的理论－新人道主义。强调人作为世界的创造者是有思想的动物。大脑是思维的

工具，但大脑只属于个人，不能为集体所占有。因而人只有作为个人才是有思想的。人有追求自由的强烈意识，要求恢复个人至上和尊严。人与人之间的友爱是摆脱现代各种危机的惟一出路。认为公民教育是恢复个人自由、促进社会进步的必要条件。提倡通过精神上获得解放的人们的通力合作，对世界进行一番改造，使之成为一个自由人的联盟和友爱的社会。认为政党是妨碍人民行使主权、阻碍民主的障碍，主张取消一切政党，建立一个没有资本主义、法西斯主义、社会主义或共产主义的社会。

新人文主义（new humanism） 现代西方文艺批评流派之一。20世纪初首先产生在美国，起初影响不大，20年代前后在美国文艺批评中占了统治地位。代表人物有欧文·白璧德等。白璧德1928年发表的论著《批评家和美国生活》是新人文主义的宣言。新人文主义（又译新人道主义）既反对自然主义低估人，否定人的自由意志和责任感的观点；又反对浪漫主义过分地宣扬自我和缺乏节制的表现，主张以"人的法则"，反对"物的法则"。他强调理性、道德意志和道德想像力是人的特点和美德，认为文学的作用在于给人以道德知识．任何作品的真正价值取决于给人以其"适当性"，后者更是一切人文主义运动的核心和人类本性的要求，人应该循规蹈矩，遵纪守法。在语言及行为中表现出秩序、节制和分寸。强调文学必须维护传统，表现"良心理智"和"自我克制"，美学和批评遵循基督教的伦理原则、柏拉图关于形式的观点和亚里士多德所强调的理性。攻击文艺复兴以来的科学以及启蒙主义、浪漫主义、批判现实主义和革新的诗歌，把许多有关倾向的文学潮流当做服从"物的法则"的自然主义倾向加以否定，并公开拥护"人文主义的、贵族式的民主"，实际上是反对新文学的发展，带有保守的贵族化的倾向。新人文主义与以门罗为代表的自由主义派论争长达十多年，30年代初趋于末流。

新实证主义的马克思主义（Neo－positivistic Marxism） 德拉－沃尔佩学派研究马克思主义的产物，是二战后把马克思主义科学主义化的哲学思潮。兴起于1956年苏共二十大之后，衰落于1965年德拉－沃尔佩之后。德拉－沃尔佩在《逻辑是一门实证科学》和《卢梭与马克思》两书中提出的基本观念构成了新实证主义的理论基础。他以意大利共产

党的期刊《社会》为中心，培养出许多杰出的弟子，如L. 科莱蒂等，在西方产生了广泛和深远的影响。主要理论是：主张要刻苦钻研马克思主义，以科学的精神仔细阅读马克思主义原著，以便于用来忠实地把握马克思主义的真谛，从而忽视了把马克思主义与革命实践结合起来的理论倾向。强调马克思对黑格尔辩证法思想的深入透彻的、全盘否定的批判，二者是非连续性而不是连续性的，这不同于早期西方马克思主义或苏联模式的马克思主义在黑格尔辩证法思想中寻找马克思辩证法思想的来源；科学辩证法的公式是：具体－抽象－具体；认为马克思主义体现了人本主义和科学主义的统一，马克思主义被定义为“道德的伽利略”；新实证主义的马克思主义仍然倾向于马克思主义科学主义化；批判了第二国际正统的马克思主义所主张的机械决定论，反对以波普为代表的实证主义思潮对马克思的历史决定论的批判，强调人的意志的巨大作用，等等。德拉－沃尔佩学派开创了战后重新解释马克思主义的新方向，但它仅仅停留在马克思早期的方法论著作上是不够的；马克思主义也不能归结为道德的伽利略主义；其理论化、学院化的理论倾向脱离了现实实际，而真正的事实是理论的马克思主义必须与实际的工人运动相结合。

新小说（new novel） 是法国50年代取代存在主义文学而兴起的小说流派，又称“反小说”、“拒绝派”。新小说是对巴尔扎克式的传统现实主义小说典型化、情节性的反驳，要求划清文学与政治、文学与传统的关系，使其回到文学本身，认为形式即内容，主张对物化世界作客观、冷静、机械、繁琐的细微描绘，带有强烈的反倾向、反人物、反情节、反虚构色彩。小说对人物和事件往往不表现出全貌，要求读者参与创作活动使作品得以完成。在结构上往往采用复调结构、螺旋结构等方式，并借鉴电影手法交叉展现不同场景，表现出扑朔迷离的“同时性”。代表作家和作品有：阿·兰－罗布－格利耶《橡皮》、米歇尔·布托尔《变化》、克洛德·西蒙《佛兰德公路》、玛格丽特·杜拉丝《广岛之恋》、娜塔丽·萨洛特《金果》。

新自由主义（new liberalism） 亦称“20世纪自由主义”。主张政府对私人企业施加一定干涉，以达到资本主义经济的稳定与发展的政治思潮。与“新保守主义”相对。提出“积极自由”的概念，认为这不仅仅

是摆脱限制与强制，或恣意妄为与不顾后果的自由，也不是某一个人、某一集团的自由。而是全体共有的做有价值的事、享有有价值之物的积极权力与能力。英国经济学家凯恩斯用公共工程政策解决失业问题则为新自由主义的政府干涉经济提供了经济学上的论证。认为自由主义对人类的成就感到骄傲，并确信政府的正当职能，包括为人类活动排除种种障碍。又认为自由主义反对暴力革命，主张行动与言论应有最大限度自由，并从不同意见中得到启发。美国经济学家加尔布雷斯认为现代的工业国家中，大公司的权力从资本家手里转移到高级经理和科技人员所组成的“技术结构阶层”，因而现代社会的矛盾是知识阶层与非知识阶层的矛盾。建议加强市场体系的作用，削弱计划体系的作用。运用行政手段实行价格管制，迫使大公司为社会公共目标服务。新自由主义经常成为福利国家与民主社会主义的理论来源。

新左派（New left） 西方现代发达资本主义国家的左倾激进派。20世纪50年代后期至60年代出现。1956年，英国的一些大学生和知识分子提出一种“新的社会主义思想”，自称为“新左派”，后出版期刊《新左派评论》。随之出现了类似的团体：联邦德国的“社会主义大学生联盟”，法国的“全国学生联盟”，日本的“津格库伦”（Zengakuren），美国的“争取民主社会大学生联合会”、“斯巴达克斯者联盟”、“社会主义工人党”、“进步劳工党”等。60年代，大学毕业生因面临由上流社会候补成员跌人产业雇佣队伍或遭受失业的厄运，滋长了对资本主义制度的不满，扩大了新左派的队伍来源，而美国的侵越战争和种族矛盾，则进一步推动了新左派的发展，使它形成运动，并于60年代末进入高潮。在美国，1968年4月因马丁·路德·金牧师（Martin luther King，1929～1968）被害，青年学生和黑人进行的抗暴斗争，席卷172个城市；随之在法国发生起源于学生造反的“五月风暴”，并扩展到联邦德国及北欧诸国。新左派运动因缺乏正确的指导思想、统一的组织领导，并受到各国政府镇压，到70年代初趋于沉寂。该派的思想理论主要受到美国的心理学家和社会哲学家古德曼（Paul Goodman，1911～）、外交史家威廉斯（William Appleman Williams，1921～）、政治学家和社会学家米尔斯（Charles Wright Mills，1916～1962），法国萨特、列斐伏尔以及法

兰克福学派理论家马尔库塞、弗罗姆、哈贝马斯等人的影响，接受他们的关于资本主义制度是压抑人的制度，导致社会和人的全面异化的思想及对青年知识分子的批判思想和造反精神的颂扬，和对人道主义的无压抑的乌托邦社会的追求。该派与以往的左派不同之处在于：思想上直接受西方马克思主义和资产阶级激进理论影响，成员主要为激进的大学生、青年知识分子、民权运动和反战运动的积极参加者，以及嬉皮士之类的对社会不满者；活动方式带有无政府主义和虚无主义色彩，要求废除政府、强制和权力，追求绝对的个人自由，奉行彻底决裂的“大拒绝”，进行罢课、游行、造反、夺权，甚至搞恐怖活动。

形象文化（image culture） 亦称"后现代主义文化"。指现代西方世界的视觉文化，包括广告、摄影、电视、录像、路牌等。按照美国学者杰姆逊的说法，“形象”这一概念与萨特的理论及拉康的结构式精神分析有关。由于现代社会商业化的发展，形象信息对人的无意识进行渗透，大量进人人们的生活，开始悄悄地但却有力地影响着现实，同时也影响着人的精神状态。因为信息不仅具有物质意义，而且具有象征意义，它的广泛出现削弱了他性，使外部的事物发生一个内在化的过程，距离感随之消失。形象文化之于人的作用，就是距离感的消失，人们对距离的重新确认。如电视形象使外部客观世界发生的一切都成为人们自己世界的一部分，自身经验的一部分。形象文化的特征是美学上的民粹主义复制、新的平面性、无深度感，以及严格意义上的表面现象。它诉诸直接经验，无需任何解释，一切高度形象化。这种文化的未来发展趋势将是形象垄断和爆炸，让人在形象的濡染中失去行动果断性和自觉性。

性（sex） 人类学对性行为的研究主要关注的是生物的、心理的因素和产生性爱冲动、性吸引及适当的性行为的文化因素之间的互动。在20世纪开始，对非西方社会的性行为的研究通常是一种拼拼凑凑，印象主义色彩浓厚，并且错漏百出。直到20世纪50年代，人类学家对性的研究还是依赖跨文化调查及其民族志的深度描写来考察性行为。他们的方法论使得他们对婚前性体验、性游戏及婚外恋的描写相当刻板。近来，进化论的心理学者及人类学家想对在满足性爱和爱情的过程中普遍存在的性别差异进行研究。人

类对性过于沉溺和迷恋，就出现这样一个问题：如何调节和控制性行为？文化将性欲和婚姻及家庭生活制度整合在一起以控制性欲的潜在破坏力。所有性体验只在某种道德规范中才能进行。每个社会都存在一定的婚外性关系，并且已婚妇女（而非已婚男子）发生婚外性关系的机率在所有社会中都是比较低的。一般来说，婚外性关系是被最严厉禁止的性关系的一种。Peasant society（农民社区）用一套严格的方法来调节婚外和婚内性活动，而 Band Society 在强调性享受方面最为开放。文化对性行为的“态度”取向是从严格的管制（也称做被动性取向）到采取开放的顺其自然的方式（也称做积极性取向）。尽管每种文化都尝试将性与爱完美地结合在一起，但从来没有哪种文化取得成功或对其满意过。早期的研究者把同性恋当成一种性取向或一种生活方式来观察。人类学者已开始将同性恋（对同性人的性偏爱）当成是生物文化现象进行研究，但是这种研究却受到方法论和理论问题 - 这些问题使得他们更关注男性的而非女性的同性恋行为 - 的限制。并且，对一个人的性取向起决定作用的因素仍属未知。如今，在世界范围内已发现许多种跨性行为，如男性化女人、Cross - dressing BERDACHE、性别认同混乱（变性主义）。世界相对频繁地发生跨性行为给我们提出这样一个具有迷惑性的问题 - 即，一方面，生物、心理方面的因素对感知刺激产生影响；另一方面，文化上已模式化的态度却给社会行为画好了框框 - 这两方面如何互相影响？直到现在，文化人类学者对性行为的研究还是侧重于对特定对象的研究而更少关注这种行为之间的对比。

性别（gender） 性别指文化上指定的行为及意义，就像性角色，它是整个人类社会对男性和女性进行划分的结果。大多数学者认为性格具有分类性质，性格化的行为是历史形成的，它和生物性毫不相干。人类学对性别的研究表现出女性化趋向。尽管男人类学家也偶尔探讨有关性别表演的某些内容，但最主要的研究者和受众都是女性。Sanday 和古德纳夫（Goodenough）提醒我们：最早从跨文化视角关注男女不平等问题的是妇女，并且根据文化普同性或历史建构的特定社会结构来解释“不平等”。性别研究的范围广泛，它包括：和性相关的行为的起源及其持续性、性别分层的起源及其意义和性别认同的实质。最后是对制度化的“第三性别”认同的

形成给予了特别的关注。没有单个的理论对那些在民族志记录中发现的变化作出解释，然而有三个理论结合在一起来解释－在一个文化的劳动的性别分工中发现的－跨文化模式的起源：力量理论、适合育婴理论及经济尝试（effort）理论。但这些理论都有瑕疵。有关劳动中的性别分工的研究一个重点是对性别分层或男女不平等问题的研究。对于怎样把握诸如自主性、支配权和相对的社会地位这些概念并未达成一致，有多少研究者就有多少种关于男女不平等的解释。同时，婴儿养育和政治领导权之间的关系问题也有颇多讨论。有些学者认为，决定妇女地位最重要的因素并不是文化的传承机制而是文化如何组织家庭内部群体。当然，其他一些学者却用挑剔的目光对待这种对家庭内部群体的看重。一些研究者已从唯物主义理论的圈子中走了出来，而更趋向于对其进行文化－象征的解释，对性别分层的研究已从起源研究转向于重点理解家庭组织和决策的复杂性。最近，有关性别研究的最具争议性的动向就是生物学模式的使用。它主要是为了鉴别那些塑造性别行为的风格及形式的本能行为差异。和其相关的生物心理学证据可从四个方面得到：跨文化一致性的研究、婴儿行为的观察、与高级灵长类的比较及心理特征的描述。性别与性的关联性已将人类学家的注意力集中到在男人和女人的性爱美学中发现的他们对和性有关的问题表现出来的差异性。同时，有些研究者也已将性别当成一个意义系统来考察。

《性革命》（Sex revolution） 奥地利精神病学家和社会批评家，弗洛伊德主义的马克思主义的创始人赖希的一部重要著作。是1930年出版的《性成熟、节欲、婚姻道德》一书和1936年出版的《文化斗争中的性生活》一书的合订本，1942年以《性革命》为题在纽约首次出版。在此书中，赖希首次系统阐述了“性革命”理论。认为对精神病的治疗不仅是一个医疗技术问题，而且是一个社会革命的问题。在对病人进行技术治疗的同时必须和消除其致病的外在因素结合起来，改变社会、家庭对人的原始欲求的压抑必须与改变社会对人的政治、经济剥削结合起来。精神分析学家的重要任务不是“治疗”，而是“革命”。这种革命是对马克思主义社会革命的“改造”和“补充”。作者认为，马克思主义的社会革命是一种“宏观革命”，它的特点在于把革命的动因

归结为无产阶级在政治上受压迫、在经济上受剥削，把革命的目标局限于使无产阶级在政治上、经济上获得解放，把革命的方式仅仅理解为“政治战”，即推翻资本主义国家和资产阶级的财产关系。赖希认为，“这尚不能解决人类奴役和自我征服的问题”，必须用“微观革命论”来补充“宏观革命论”，使革命具有“双向”的性质。一方面推翻资本主义国家和资产阶级的财产关系，另一方面改变家庭、社会培养人、教育人的方式；一方面实现“外部世界”的革命化，另一方面实现“内部世界”的革命化。“微观革命”的内容很广泛，包括文化革命、思想革命、教育革命等，但其中处于核心位置的是“性革命”。“性革命”除具有其他方面革命的意义外，还具有其特殊重要的意义，它能够带来人的自由和幸福，因为“生活幸福的核心是性的幸福”，“性革命”还能够创造新的社会形态，成为新社会的助产婆。这样，赖希就将“性革命”提到了至高的位置，取代了社会革命。从实质上看，这样的“性革命”实质上是一种虚无主义的革命，正像一位西方学者所说，“取代一切的性革命类似于唐吉诃德的事业”。

《性格分析》（Character analysis）奥地利精神病学家和社会批评家，弗洛伊德主义的马克思主义的创始人赖希最重要的著作。该书所阐述的“性格结构”理论被认为是赖希对精神分析学说作出的最大贡献。作者认为，每一个人都有自己的“性格盔甲”。“性格盔甲”即自我对本我及外部世界的反应样式，它表示了一个人存在的特殊方式，是自我的保护装置。“性格盔甲”最初是用来针对外部的压力和威胁，起着“心理障碍机制”的作用，一旦成熟之后，就主要用来反对自身的难以控制的冲动。这时“性格盔甲”既是压抑的代表，又是对由于受压抑而产生的焦躁的控制者。作者强调，“性格盔甲”不仅具有生物功能，而且具有社会功能。它引导人们按照社会的需求行动。正是通过“性格盔甲”，意识形态才得以侵入个人的日常生活和思维方式之中，从面使观念体系变成一种物质力量去加强和保护现有的社会秩序和国家制度。“性格盔甲”作为人相对稳定的行为模式，起源于童年时期的社会化过程，是儿童的自然冲动和社会强加于这些冲动的压制相互冲突的产物。家庭是形成个人“性格盔甲”的主要场所。作者一再申明，“性格盔甲”大致相当于弗洛伊德性格结构

之中的“自我”与“超我”，它起着“自我”的作用，又担负着“超我”的职能。在论述“性格盔甲”在性格结构中的地位和作用时，作者提出了一种新的性格结构理论。这种性格结构由三个独立起作用的层次构成，它们不是“本我”、“自我”和“超我”，而是表层、中间层和深层。表层即“社会合作层”，又称为“性格的上层建构”，它的宗旨在于控制人的本能冲动，“性格盔甲”就在这里。中间层即“反社会层”，它由各种原始的、粗野的和毁灭性的冲动组成，相当于弗洛伊德那里的无意识和本能。赖希认为，只有当健康的本能冲动受到压抑时，才会形成这一中间层。深层即“生物的核心层”。它有两种本能冲动形成，一是性欲冲动；二是自然的社会性冲动。它们本身并没有破坏性的成分，而是充满了善和爱，人的那些处于中间层的破坏性冲动仅是本能被压抑的衍生物。作者认为，马克思主义的意识形态学说存在两个明显的缺陷，一是不能正确说明经济发展过程是怎样转化为意识的；二是不能正确解释意识的相对独立性，如果用它的“性格结构”理论去“补充”马克思主义，这两个缺陷就可以被填补了。由于“性格结构”理论是在批判地继承弗洛伊德精神分析理论的基础上形成的，所以用这一理论去“补充”马克思主义，就是弗洛伊德主义和马克思主义的“融合”。

性－政治运动（Sex－Political Movement） 20世纪30年代初在德国开展的将精神分析理论与社会主义政治相结合的运动。由赖希发起和领导。赖希认为在现代社会，资本的统治除体现为经济剥削、政治压迫外，还通过文化教育、宗教、家庭以及日常生活行为来实施性压抑，塑造符合其制度所需要的性格结构。在家庭中，儿童、青年的自然性冲动被压制，造成他们神经质、自卑以致屈服于权威。妇女则因其在经济上对丈夫的依赖和实行不自主的婚姻，形成了对自由生活的恐惧，难以实现自身的解放。为对资本进行挑战，把人们从压抑和恐惧中解脱出来，使之具有反抗意识，成为能在文化和心理上进行自我解放和自我调节的新人，必须开展将完成政治革命任务同完成心理革命任务结合在一起的“性－政治”运动。其前身是赖希于1929～1930年在维也纳所开展的“性－卫生”运动。该运动通过创办“社会主义性卫生和性学研究会”和“社会主义性卫生诊所”，向人们提供育人方

法、恋爱婚姻、计划生育、性教育等方面的知识和劝告，为人们争取妊娠中断权、避孕权和自由恋爱婚姻权。1931年赖希到柏林后建立了"德国无产阶级性政治联盟"，有35万名成员，自任总负责人。"性－卫生"运动因突出"性改革"的"政治性"，体现反资本主义性质和精神分析学与马克思主义的"结盟"，改名为"性－政治"运动，并增加了维护性权利，反对卖淫、性混乱，保护青少年，消灭父权制家庭等内容，以达到改造群众意识的内部结构和推动实现外部社会革命的目的。"性－政治"运动引导青年组织自己的生活，处理好同双亲的冲突，解决性对象和居住问题；鼓励工人树立主人翁感，发展工人的自我组织能力，为最终接管工厂作准备；主张妇女争取经济独立和性的独立，建立与男人完全平等的共同生活方式；重视个人日常生活，提出要使人们从日常生活中看到他们在资本主义社会所受的压迫以及进行社会改革的必要。运动持续4年左右，因遭到德国共产党的批判和抵制而逐渐沉寂。

匈牙利布达佩斯学派（Budapest school of Hungary）　西方马克思主义的奠基人卢卡奇及其追随者形成的哲学思想流派。卢卡奇的思想在1949年匈牙利人民政权建立后，被当做修正主义而受到批判。苏共二十大以后，他发表反斯大林主义的言论，并抨击了匈牙利党内的教条主义倾向。1957年，匈牙利事变失败后，卢卡奇和他学生的思想再次受到批判，被公认为与官方马克思主义不同的非正统的马克思主义派别。随着卢卡奇的美学著作和社会存在本体论理论的逐步成熟，在国际上被称为卢卡奇派或布达佩斯学派。代表人物是卢卡奇及其追随者A.黑格杜斯、A.海伦、M.马尔科斯、M.瓦吉达等。1968年，苏联入侵捷克的事件爆发后，他们纷纷起来抗议苏联的侵略行为，受到党的严厉制裁。卢卡奇逝世后，他们和其追随者被开除出党。70年代初布达佩斯学派虽然在组织形式上不复存在，但是在思想上却继续在国际上产生巨大影响。影响最大的代表人物和著作是海伦的：《日常生活》、《历史理论》等；黑格杜斯的《社会主义社会的结构》、《社会主义和官僚主义》；论文集《社会主义的人道化：布达佩斯学派的作品》等。主要哲学理论观点是：(1)提出"回到马克思去"、"改革马克思主义"、"马克思主义的复兴"等口号，力图克服官方的教条主义和斯大林主义，强调与过去斯大林主义传统的绝对断裂关

系，主张根据整个东欧、特别是本国国情，形成对马克思主义的新解释。(2)批判了卢卡奇晚年著作《社会存在本体论》的自然辩证法和反映论思想，认为这样一来就不能跳出思维和存在关系这一传统哲学的基本思维模式，但同时却又肯定了他对日常生活、社会存在、劳动、再生产、异化、意识形态等社会问题的探讨；主张回到卢卡奇20年代的著作《历史和阶级意识》的思想里去，把马克思主义理解为社会理论，从而实际上忽视了外部世界或自然的问题、物质概念及运动规律等的哲学意义。(3)社会问题要放在社会主义中去研究，马克思主义的最迫切的任务之一是要对社会主义社会作出批评和自我批评，使其制度完善化；而马克思主义也只有在深入反思社会主义社会实践的基础上，才能得以不断丰富和发展。(4)社会主义社会虽然存在着异化，但是，这是与资本主义社会根本不同的异化。主张在社会存在本体论的基础上，在批判苏联模式的马克思主义的前提下，致力于社会主义人道化，为共产主义社会的全面发展创造条件。

虚假意识（False consciousness）匈牙利哲学家卢卡奇在《历史与阶级意识》一书中提出的哲学概念，指歪曲反映现实和掩盖本阶级经济利益的那部分社会意识。马克思和恩格斯在《德意志意识形态》一书中首先提出这一概念，用来指剥削阶级意识形态虚幻地反映现实并被描绘成惟一合理的和有普遍意义的意识。卢卡奇接受这一思想，认为虚假性、幻想的含义是清楚明白的，但虚假意识在结构上和方式上有所区别，需要具体考察历史总体方面和历史过程阶段的虚假意识。意识的虚假性可表现为：（1）忽视社会进化本质，没有确认和适当表达历史发展的经济动力；（2）同实际不符的虚幻的外观，如封建等级形式掩盖了真实的等级经济制度，地位意识掩盖了阶级意识，并阻止了阶级意识的形成；（3）掩盖真相的欺骗性。统治阶级的意识形态常常掩盖本阶级的经济利益，仅仅成为宣传口号和旗帜，特别是资产阶级为了少数人利益进行统治时，需要欺骗其他阶级，这种虚假的意识甚至变成刻意捏造的意识。卢卡奇指出，无产阶级要揭露资产阶级意识的虚伪性，即使在虚假意识的背景下和虚假意识形态的欺骗下，也总是要追求真理。无产阶级必须能通过理解辩证的发展过程，正确领会自己的历史使命，从虚假意识中解脱出来，形成自己的阶级意识。

虚假欲求（false needs） 是马尔库塞在他的著作《单向度的人》中提出的基本范畴。马尔库塞认为发达工业社会是一种消费社会，它通过制造"虚假的欲求"，以实现"强迫性消费"，使整个社会日益出现"一体化"趋势，从而导致"单向度的社会"和"单向度的人"的产生。这些虚假的欲求包括：按照广告宣传来放松、娱乐、行动和消费，去爱别人所爱的东西，恨别人所恨的东西。马尔库塞认为，在发达工业社会中，人们的需求已经不是自己的真实需要，而是特殊的社会利益集团为了维持大众的依赖性、痛苦和非正义而强加在个人头上的。它使人们在无痛苦的感觉中失去自身。统治者利用各种手段反复唤起新的欲求促使人们去购买大量的商品，并使他们相信他们实际上真的需要这些商品，结果是人们成了商品的奴隶，也消磨了人们的反抗意识。通过不断地制造这些虚假欲求，整个社会日益出现一体化趋势，宣传媒介的需要就是每个个体的需要，个人把社会的需要当成自己的需要后，就把自己的利益和命运同整个社会的利益和命运联系在一起。这样，统治者的统治不再仅仅是维持某些特权而已，而好像是在维持全体人民的利益。个人失去了反抗这一制度的理由。这也是虚假欲求在发达工业社会的重要作用。发达工业社会通过制造和满足这种虚假欲求来操纵人们的意识甚至无意识，支配人们的日常生活，这是它最必要的控制装置之一。虚假的欲求所具有的这种社会内容和功能是由个人控制不了的外部力量决定的，是统治利益实行压制政策的社会产物。这一范畴在马尔库塞的思想中处于基础性地位，马尔库塞对发达工业社会的批判正是基于对这一范畴的分析。

Y

姚斯(Jauss, Hans Robert 1921～) 联邦德国康斯坦茨大学文学教授，著名文艺理论家，罗曼语文学研究家，接受美学的创始人及最重要的理论家之一。他于1953年获得文学博士学位，并且于1961年晋升为文学教授；致力于文学以及文学史的研究，目前执教于康斯坦茨大学。1967年，他在康斯坦茨大学发表了题为《作为向文学科学挑战的文学史》的讲演，从社会历史和文学史的宏观角度入手勾勒出接受美学的基本框架，概述了接受美学的基本观点，因而人们认为这是接受美学诞生的标志。这篇讲演也确定了他以后的研究方向和研究历程，他以后一直是从历史的宏观角度不断提出新观点、新术语，研究读者对文学作品的接受，从而建立了与伊泽尔的“响应美学”有所不同的“接受理论”。于1972年发表了题为《审美经验小辨》的小册子，对他以前所提出的审美经验历史性的观点作了进一步发展；此后于1977年又发表了他关于接受美学的重要著作《审美经验与文学解释学》，在对前期观点有所发展、匡正的前提下，全面深入地阐述了他的接受美学观点，强调文学作品不只是特定历史时期的文献，而且具有“社会构成的功能”；审美经验的核心是娱乐，而作为读者接受过程的审美活动则是由“创造”、“愉悦”和“净化”三个基本方面构成的。在这里，姚斯肯定在20世纪“创造”已经由作者转到读者，“愉悦”可以用于反抗“社会存在”的“异化”，“净化”则是艺术改造人的行为方式的开端。姚斯的理论以哲学解释学为基础，不断修正、否定自己，提出了新观点、新见解，影响十分广泛，但理论不严密的缺陷也很明显，70年代后期已失去盛势。

《一个关于政治的和哲学的访问录》(an Interview on politics and philosophy) 意大利哲学家，新实证主义马克思主义的主要代表人物科莱蒂与《新左派评论》杂志主编佩·安德森的一次谈话记录。内容涉及科莱蒂的思想经历、德拉－沃尔佩学派的兴衰、对马克思主义的新看法、对阿尔都塞、托洛茨基和葛兰西等人的评价等。(1)对德拉－沃尔佩学派的反省。科莱蒂认为，德拉－沃尔佩学派虽然开创了重新解释马克思主义的新方向，但其自身也存在着一些弱点。①德拉－沃尔佩把

马克思的《黑格尔法哲学批判》作为重新解释马克思的出发点是富有启发意义的，但这仅仅是理解马克思的开始，更为重要的是研究马克思的《资本论》。②德拉-沃尔佩把自然科学的方法和人的科学的方法统一起来，把马克思主义称为"道德的伽利略主义"是值得讨论的。自然科学与社会科学在方法上是否是同质的也是值得怀疑的。③德拉-沃尔佩从康德出发，把资本和雇佣劳动之间的关系理解为"真正的对立"也需重新讨论，因为马克思的矛盾概念与康德的"真正的对立"的概念是不同的。④德拉-沃尔佩对马克思著作的研究是认真的，但有理论化、学院化从而脱离实际的倾向。(2) 对马克思主义的重新评价。①马克思把向社会主义转化和实现共产主义看做是一个非常快的过程，从而忽视了对政治理论的深人研究，这使其缺少自己的政治理论，他关于政治的论述只是重复了卢梭早已发现的主题。②马克思关于辩证法的见解中有一个不确定的混乱领域。③马克思主义今天已处于危机之中。在西方，马克思主义的研究出现了脱离实际的学院化倾向；在东方，已发生革命的国家还不能建成真正意义上的社会主义国家。(3) 对康德的重新评价。康德对上帝存在本体论证明的批判为唯物主义的知识论提供了一个根本的出发点，康德提出的"物自体"概念防止了认识论退回到独断的形而上学。从认识论的角度看，康德是能够使我们获益的惟一哲学家。(4) 对阿尔都塞的批评。①阿尔都塞没有认真阅读马克思的著作，他的结论有简单化的倾向。②阿尔都塞力图拯救的辩证唯物主义实质上是应予拒斥的经院式的形而上学。③阿尔都塞把历史理解为"无主体的过程"实质上是复活了黑格尔的观点。④阿尔都塞是斯大林的同情者。总之，在科莱蒂看来，阿尔都塞的学说已经失去了活力，很快会被时代所遗忘。

伊格尔顿（Eagleton, Terry 1943～ ）英国马克思主义文学理论家。主要著作有:《莎士比亚和社会》(1967)、《流亡者和移民者》(1970)、《权力的神话》(1976)、《批评与意识形态》(1976)、《沃尔特·本亚明或导向革命的批评》(1981)、《克拉莉莎被侮》(1982)、《文学理论：导论》(1983)、《批评的作用》(1984)和《与众不同》(1986)等。伊格尔顿公开承认是马克思主义者。一般说，他早期的著作企图运用马克思主义建立一种"真正的文本科学"。但 70 年代

以后，他开始重视意识形态问题，提出“马克思主义批评家的任务是积极参与并指导人民大众的文化解放”，“一切批评都是政治性的”，“只是相信历史唯物主义并不是真正的社会主义者，社会主义者必须反对绝大多数男女受压迫的社会，并深信这种社会应该改变”。80年代以后，他赞扬女权主义，新历史主义，强调整体性，从客观方面考察文化现象；他注意从各种新派理论中汲取有益的东西，关注文学批评理论的社会性和政治性，常常在作品中表现出一种发人深思的促动力量。他的新作《希思克科夫与大饥荒：爱尔兰文化研究》（1995）充分表现了他对社会－历史－文化的关注。

医疗人类学（medical anthropology） 作为人类学的一个分科，医疗人类学源自20世纪30年代，以几位著名的在非洲从事研究的人类学家的民族志为开端。其中，英国人类学家埃文斯－普里查德（Evans－Pritchard）及其著作《阿赞得人的巫，占卜和魔术》（“Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande”）尤为重要。这本书虽然发表于1937年，但它的影响在医疗人类学领域长久不衰。另一位是稍后一些的维科多－特纳（V. Turner），他的关于非洲丹埠（Ndembu）部落的研究进一步为医疗人类学确立了研究方法。他们主要贡献是提出在非洲传统社会，疾病不被认为仅仅是个人的身体出了问题，人们更愿考虑病人所在的小社团系统出了什么问题。在这样的医疗传统中，“大夫”的职能是多样的，他们常常借看病之机解决了社会问题。这些用同情和优美的笔触描述的在当时被普遍认为是“落后”、“野蛮”社会的“不科学”的传统医疗实践的民族志，对现代社会日趋一元为统（即现代生物医学）的疾病和治疗概念提出挑战，使人们受到很大启发，为医疗人类学的发展奠定了深厚的基础。现在，医疗人类学者的研究对象非常广泛，从传统医学扩展到对现代社会的现代医学实践的调查研究，研究问题主要有以下几方面：（1）批判地分析医疗概念。如疾病的范畴。在逻辑上和实践上对医者应具备的知识的不同。（2）医患关系。医生和病人的观念和目标的共同点与分歧。不同的交流方式产生不同的效果。（3）疾病经历在不同文化和历史时期的不同表现，等等。中国的传统医疗实践是医疗人类学者很感兴趣的题目之一。中医不仅对身体、疾病、预防、养生、人与自然环境的关系等等有独特的认识和手段，并

且它也是惟一没有完全被西方现代科技取代的中国传统科学，至今与人们的日常生活和医疗有密切联系。

仪式（ritual） 从狭义上来说是指发生在宗教崇拜过程中的正式的活动。在这个意义上，仪式相对于神学就像实践相对于理论一样，受到许多早期人类学家的青睐。人类学家普遍地用仪式来指那些具有高度形式性和非功利性目的的活动。这种用法不但清晰地包括了宗教活动，而且还包括像节目、游行、游戏和问候等事件。从广义上来看，仪式不但指任何特殊的事件而且指所有人类活动的表现方面。在这个意义上，仪式传达了个体的社会和文化地位的信息，任何人类行为都具有一种仪式的维度。仪式成为人类学家文化信息的最丰富来源之一。在许多情况下，仪式解释了和戏剧性地处理了一个文化的神秘性。仪式包含了一种关于参与者社会和文化世界的象征性信息。由此，对仪式的观察和分析已经成为人类学历史上的一个主要关注点。人类学家划分出仪式的许多类别，将每年的仪式、生命周期仪式、典礼、反叛仪式这类现象与其他的现象区别开来。其中的一个类别就是通常所说的"通过礼仪"。通过礼仪发生在人们跨越某种空间、时间或社会地位界限的时候，如从孩子向成年人转变通常包括成年礼、婚姻、死亡和成为某个群体的成员在几乎所有的社会都采取典礼的形式。既然通过礼仪发生于文化范畴的边界，它们就为研究一个社会中的社会的和世俗的分类提供了一把钥匙，甚至，通过它们可以洞察人类思维的基本工作模式。另一个重要的仪式类别是愈合式典礼。所有的文化都有一些仪式方式来解决"疾病"。在大多数情况下，这些仪式把精神原因归于生理问题，通过祈祷驱逐妖魔或安抚神灵或用巫术来解决问题。这些仪式把个体的身体与社会的和精神世界联系起来，他们就具有了关于一个文化中的人生观和世界观的信息财富。此外，它们在思维与身体之间建立了密切的联系。那么不但是与人类学理论有关而且与医疗实践也有关。大部分的仪式的人类学研究主要研究仪式的功能，范围延伸至仪式维持和再造了社会秩序。迪尔凯姆在仪式中看到了社会的源泉，正是通过在仪式中人们聚集到一起，原始人体验到他作为社会成员的身份并感受到维持团体团结性的集体意识。他也像马林诺斯基、拉德克利夫－布朗等功能学家一样认为仪式对一个社会中的神话的特

权提供了戏剧性的表述方式，在内容和形式上，仪式往往展示了社会结构正规化。此外，仪式也有心理上的功能。它给人们一种对扰乱和威胁事件的控制感，并给人们提供了表达感情的机会。但这并不是说仪式总具有功能性。仪式表述了社会秩序，它们就成为那些希望改变社会秩序的人的一个重要论题。在仪式中，弱势群体和被压迫群体可以象征性地表达它们对现行体制的不满意。

艺术人类学（anthropology of art）人类学家一直以来很重视研究没有文字社会或群体里的艺术，也重视研究文明社会里民间文化或少数民族的艺术传统。人类学这方面的研究，多是注意造型艺术和绘画艺术，而较少注意表演艺术，后者常常归到礼仪(Ritual)研究之中。史前社会几乎没有专门的艺术家，全然不去区分艺术角色。当时的艺术创作可能对民族或群体的大部分成员来说都是相当普遍的。今天，我们对艺术品和工艺品的区分，自然不能应用到当时的社会里去，因为那些社会的艺术生产并不区分其"实用"和"装饰"的概念。同样、创造和革新的概念，附属于极大的跨文化差异之中。总之，民族艺术比起西方艺术来是比较守旧的(比较缺乏革新，尽管并不因此缺乏创造性)，西方艺术一般是高度专业化，鼓励形式不断革新，内容日益繁荣与丰富多彩。一些人类学家已经使用艺术资料来研究跨文化的变异性或共同性。在19世纪末和20世纪初的人类学理论中，艺术类型－艺术中不断出现的特征组合群，同其他文化特质一样被用做文化进化和传播普遍假说的证据。早期美国人类学之集大成者－博厄斯，最早提出关于艺术类型的心理和象征意义之学说。其大弟子克鲁伯则探讨了艺术类型的历史发展与文明进步的相互关系；并对诸种艺术形式作了跨文化的比较研究，试图建立艺术类型或形式与社会或社会心理因素的广泛相关性。费希尔(Fisher)更运用统计资料说明，平等社会绘画艺术的特征是简单因素的不断重复；而等级社会的艺术则融合了大量的不同要素。这种分析依据的是社会所有成员都具有的众趋人格(model perdonality)概念，并假定了艺术与社会准则是相一致的。由于在单个社会文化里价值观和艺术类型存在多变的特性，这种观点受到了不少人类学家的批评。对艺术象征性的人类学研究，经历了从心理学或心理分析到结构主义方法的转变，涌现出了多种理论流派。新弗洛伊德主义的阐释，显示出艺术象征性与

解决个体心理冲突之古典心理分析的关系。但是,也有人类学家所作的研究,证明了不用求助于弗洛伊德的理论模式,而根据广泛的宇宙观和技术环境内涵,同样可以分析艺术中的性的象征特性。列维–斯特劳斯的理论也已深深影响了艺术人类学的研究和发展。有人类学家步其后尘,提出艺术产品的潜在结构原则是怎样反映潜在社会功能的结构模式之论题。如在瓦尔比利(Walbiri)社群的绘画艺术中,各种设计模型同制约它们的图腾制度和其他宇宙学说的有序原则是相同的。因此,绘画设计便成为社会和宇宙秩序抽象原理的形象化模式。艺术人类学的"民族艺术"派,则主要是用主位观察法进行艺术研究,重新揭示出土著艺术的范畴和原理。这与专注于艺术社会功能的研究形成鲜明对比。而它们均与礼仪和宗教的研究紧密相连。这些研究强调的是社会行为中的象征性权力,而不是艺术产品中的特有内涵。

意识(consciousness)　人所特有的一种对客观事物的高级反映形式,是个人心理发展到一定阶段的现象,是人脑的机能和属性。动物或婴儿只能产生对外界事物的感性认识,而人的意识则具有概括性、目的预见性、主观能动性等特点。意识对物质的反映是自觉的,能动的,它能调节与控制人的行动,有目的、有方向、有预见地改造客观世界。意识对物质的发展进程起着巨大的促进或阻碍作用。人的意识是在参与社会交往与实践,掌握语言并积累人类知识财富才产生的,是通过语言来实现的。意识是自然界和人类社会结合的产物。"意识"是个多义词。在哲学上,通常把意识、思维和精神看做同一类的概念来运用,都是指人脑对客观现实的反映;在生理学上,一般把意识看做是觉醒状态;在心理学上则把意识看做是自觉的心理活动,有时还把"意识"与心理作同一概念运用。人类学中常运用"群体意识"的概念,是指各民族成员对其自身归属的认识,是高层次的民族心理。在长期的共同生活中,民族成员意识到自己的族别以及与其他民族的区别,产生一种民族自尊心,它是维系民族生存、增强其凝聚力的重要因素。有些民族在共同地域、共同经济生活、共同语言等特征消失之后,民族意识仍保持相对独立性和旺盛的生命力,在阶级社会里,民族意识往往渗透着不同程度的阶级意识,并在其中发挥着重大的作用。

意识形态领导权（Ideological hegemony） 葛兰西所使用的概念。又称文化领导权、意识形态－文化领导权、整个市民社会领导权。是葛兰西在《狱中札记》（1929～1935）基于他青年时期关于工厂委员会的思想，并在革命实践中逐步完善而提出的。在理论上基于对经济基础、上层建筑和市民社会关系的独特理解：他认为在哲学中统一的中心是实践；在政治中统一的中心是（国家）政治社会和市民社会（归属于上层建筑）的关系，它们在统治集团中通过社会执行领导权的职能是一致的；政治社会代表暴力，用来控制人民群众；市民社会代表舆论，它通过民间社会组织起作用，在这些组织中，最重要的是政党、工会、教会和学校，另外还包括各种意识形态文化的组织、如报刊杂志和各种学术文化团体等；由于在西方资本主义国家中市民社会（意识形态－文化方面）的壮大使其比政治社会具有更重要的作用。葛兰西更强调上层建筑、特别是市民社会对经济基础的反作用，由此出发，他提出存在着两种不同的领导权（最早见于1926年的《关于南方问题的笔记》）：一是文化上的领导权，是针对市民社会而言的；一是政治上的领导权，对应于政治社会（国家），这两种领导权都掌握在经济上占支配地位的社会集团手中。在西方国家中，掌握市民社会的领导权是掌握政治社会领导权的先决条件，政治领导权的本质是暴力，意识形态领导权主要体现在教育关系上，无产阶级要争得文化和意识形态的领导权，惟一的办法是建立无产阶级自己的文化组织和文化团体；文化领导权作为整个市民社会的领导权必须掌握在现代君主（政党）手中，这比起他在青年时期强调工厂委员会显然前进了一步。他认为：现代君主在政治斗争、精神道德甚至整个意识形态的改革中以及新世界观和新文化的传播中都有着举足轻重的作用；现代君主有着自己严密的组织，有职业革命家和知识分子阶层，它是无产阶级夺取市民领导权并逐步获得工人阶级在意识形态－文化上的领导地位最重要的组织。

意向性（Intentiocality） 即意识朝向某一客体的指向性。中世纪的经院哲学家们最早使用这个术语，用以表明意向的对象的非存在性质，后来一度从哲学词汇中消失。布伦坦诺用意向性来表明心理现象与物理现象相区别的根本特征。他认为，每一心理现象都包含作为它对象的

东西，在表象中有被表象的东西，在判断中有被肯定和否定的东西，在欲望中有被欲望的东西等。心理现象就是通过意向的方式在本身中包含对象的那样一种现象。胡塞尔对布伦坦诺的意向性学说作了重大改造。他认为意向性是纯粹意识内部的本质结构，不能同经验的心理现象相提并论。由于意向性以先验自我为基础，它不是与外部对象发生被动的联系，而是主动地使对象纳入到相关的意识结构中去。在意向性活动中，对象被设想着，被构成着，意识的意向对准着对象。不论被意向的对象是否在现实中存在，不论它是虚构的或者是无意义的，这对于意识来说都没有关系。一旦意识指向某一特定对象，就会使之具有意义，变成为我之物。胡塞尔晚年热衷于"构成现象学"研究，就是以意向性理论为基础的。

意义（meaning） 语言文字或其他信号所表示的内容。在人类学中，意义是指文化元素或文化丛在文化体系中的含义、地位、功能。任何文化元素或文化丛都不是孤立的，它与其他要素整合在一起形成一个体系，在该体系中有其特定的含义、地位和功能。意义的载体为一系列符号。如一颗红心象征男女之间的爱情。红心这一符号成为爱情这一意义的载体。意义的内涵包括情感、价值观、审美观等意识层面和生产方式等物质层面。如汉文化中，红色代表积极愉悦的情感，灰色代表低沉抑郁的情感。男尊女卑是汉族传统的价值观，"男"、"女"有不同的意义。"楚王好细腰"，"细腰"代表了当时的审美观，有其意义。耕牛和拖拉机反映的是物质层面的不同意义。同一文化形式在不同文化体系中意义是不同的，在同一文化中的不同时代，意义也是不同的。如百合花，在中国是百年和好之意，而在日本是用于葬礼表示对死者的悼念，不同文化有不同意义。"环肥燕瘦"，肥瘦在不同时代意义不同。

应用人类学（applied anthropology） 应用人类学这一研究领域在第二次世界大战之后的美国得到很大的发展，其原因是战后需要制定有关第三世界国家或地区行政管理与社会发展方面的政策。总的看来，应用人类学家当时是满足了第三世界的变革需要和发展愿望的。总体上他们估计到了基本稳定的民族和国际政治局势的主流，并为减少不同文化之间的冲突，为建立发展中国家和发达国家更为积极的相互关

系，作出了一定的努力。应用人类学最为著名的一个实例是在拉美的秘鲁推行的康奈尔大学维科斯计划（Cornell University' s Vicos Project）。此计划是由阿·霍姆伯格（A. Holmberg）领导的一个人类学小分队，充当一个大集团的保护人，推行一个意在最终能够把土地权利移交给当地生产者的方案。这一计划常被指责为基本上是家长式的变革计划。应用人类学家在其他场合特别提出了文化阐释、文化误解、传统和现代制度的创造性结合等方面的论题。回顾美国应用人类学的发展里程，一般把它划分为四个阶段：（1）应用民族学阶段；（2）联邦服务阶段；（3）角色扩大和价值明确阶段；（4）政策研究阶段。此外，不同理论和意识形态指导下的对人类学知识的应用，促使了应用人类学分支学科的产生，其中有“行动人类学”（Action anthropology）、“发展人类学”（Development anthropology）、社区发展学派、辩护人类学派和文化经纪业派等。那些更为广泛地依据所谓“发展人类学”的人类学者，通常有很强烈的政治意识，他们特别批评应用人类学的反政治态度。按照这些批评者的观点，集中于研究文化差异的应用人类学，只能使引起发展问题的占优势社会和政治经济结构变得难以理解。同样，那些批评殖民地权力机构的作用的人类学家，把应用人类学看成是新殖民主义温和性统治的扩展，看成是一种公共关系的实践。这种实践转移了对依附和不发达等现实问题的注意力，让人类学家去缓和冲突的局势，通过缓解附属国人民的革命趋向，来为统治集团服务。这些批评部分是来自在政治敏感问题上那些臭名昭著的人类学参与。如凯密罗计划（Camelot Project）就是美国政府试图利用学术研究去了解智利的反共势力以达到他们反共的实际需要。这一例子和其他很多实例，诸如人类学家在越南和泰国的参与，都在一定程度上加深了人们对这类“应用人类学”政治作用的认识。针对这些批评，一些人类学家做了许多尝试和回应，以促使应用人类学的发展朝向更容易感受到人类学的政治作用和可能的利益冲突的方面，而人类学的调解则可以集中在冲突问题的解决上来。应用人类学已经出现了很多新的进展。如医学人类学（参见“医疗人类学”条）领域是近年来应用人类学理论和方法很多进步的一个集中表现。现代应用人类学学科界限（如社会学和人类学之间）越来越不明显，当人类学家寻求掌握除了传统的参与观察法之外

的新方法和新工具时，不仅要寻找增加方法上的复杂程度，而且要找寻能够解释社会文化宏观过程的理论模式与方法。在第三世界国家中，批评人类学和马克思主义人类学在当代的发展，使单纯人类学和应用人类学之间的理论分化不断加深，表明了所有人类学研究和参与是明显或不明显地建立在意识形态和政治标准的基础之上。然而，在发展情形中的参与、合约或委托研究人类学和政策两者间关系等现实问题，仍需系统地去涉猎与探讨，并进行总体性的或有计划的研究。

宇宙观（cosmology） 既指那些关于在存在的普遍体制中人类处于何种位置的主导观念，也指这样一种体制得以产生和组成的控制力。这些控制力与超越世俗的存在物的顺序有关，也与这些存在物所表现的和产生人类经验的整个宇宙进程有关。通常可以在宗教信仰和仪式实践中探究宇宙观，而且宇宙观与现实的工业实践和科学技术相适应。它们把常规的行动和想法灌输给人类。关注于影响人类在宇宙中存在的创造力和衰退力的宇宙观的概念对于理解人类在他们自己环境中的主导生活方式非常关键。人们赋予那些与他们的社会存在和自然环境有关的特征以重要意义。道格拉斯（Mary Douglas）继迪尔凯姆之后着重研究宇宙观的类型和社会政治群体组织之间的关联。她认为有强烈的政治权威观点的社会和在社会群体之间有明显边界线的社会往往有一种表达出强烈的破坏性和邪恶力量观念的宇宙观。批评者认为在宇宙观和社会形态之间很难建立一种相互关联性。仅在亚洲，许多不同的社会有相似的宇宙观。他们还认为宇宙观不仅是世界秩序的表现，而且是根深蒂固的习俗，以至于影响到社会构成力学并具有社会习俗结构的含义。目前人类学研究把宇宙观看成是关于他们自己知识的重要体系，或把宇宙观看成是理解常识标准（在西方通常是理性标准）以外的社会和政治形成动力的方式。把宇宙观看做是植根于思想和习俗的方法，挑战了这样一个观点即把宇宙观作为社会进程的反映。宇宙观的研究加强了人类学对于自我文化偏见的自我批判，包括太过分依赖于类似这样的二元分类法，如圣与俗、自然与文化、有序与无序、善与恶、物质与非物质。比较没有表达这种极端对立的印度教和佛教的宇宙观，说明许多人类学的概念基于基督教的宇宙观以及文化的和历史的基础。不同的学者已经明显

地表现出在许多社会科学的支配概念和主导范式与那些发源于基督教传统的哲学的理论的科学的话语之间的连续性。考察许多学者的个人生活，我们会看到个人的意义体系是建立在特定的文化背景之上的。在有关现代世界发展的争论中，在科学的态度出现的时候，对认识现实存在本质的宇宙观的障碍已经打破。人类不再是体制的中心，人类的存在不再有神定的必要或合理性了。但是，这种观点假定现代科学本身不是一种宇宙观。

语言人类学（linguistic anthropology）　人类学和语言学的交叉学科。它从语义出发研究语言的社会文化功能，以内在的认识体系和外在的使用方法为基本课题。关于语言的结构究竟是由其共生的文化形式与内容所决定，还是前者决定后者的问题并未解决。19世纪时，人类学与语言学分享共同的智力起源，人类学与追溯某种语言或语系的历史渊源的比较语言学紧密联系。自转换生成语言学引起的语言革命后，语言学模式被广泛用做文化行为及社会行为模式，在结构人类学和认知人类学中尤为明显。语言学是由博厄斯（Franz Boas）引入正规的人类学研究的。博厄斯对语言学感兴趣出于几点原因，首先是由于他早期在北极的工作，他试图了解因纽特语并发现它是一种特殊的难以琢磨的复杂的语言。后来这一洞见被编入了他的反进化论观点，即历史特殊论。他将种族、语言、文化区分开，认为人类有学习任何语言和适应任何文化的能力。每个社会在博厄斯看来都按照其各自的模式适应不同的物质和社会环境，语言也被看做这适应模式的一种反映。博厄斯的观点构成了“语言相对论”的理论基础，这一理论后由他的学生们进一步做了完善，其中最著名的是“萨皮尔－沃尔夫假说”，提出人类观察世界的方法因语言而异。此说未得到全部证明，也未能完全推翻。各种语言的词汇差别显然与文化差别相关，但相关性有多大，还没有作出结论。该假说后来由沃尔夫（Benjamin Lee Whorf）的学生霍耶尔（Harry Hoijer）进行了修正和完善。与博厄斯共同进行语言人类学研究的最著名的人物当数萨丕尔（Edward Sapir）了，在语言学领域，他研究的范围很广，从心理和文化两个方面研究语言的功能，他还是语言与性别、历史语言学、心理语言学的先驱，他对于土著美洲人的语言也做了大量的研究。博厄斯认为语言学对人类学研究可以不需要

经过报道人，而直接深入地洞察人们的思想。这就避免了人类学家必须应对的经过“二次加工”（secondary rationalizations）的信息－由于报道人的政治、宗教、经济、亲属关系及其他社会习惯等造成的影响。由于博厄斯的学生们对其进行了系统的研究，这些存在一时和提纲性的语言观点确立了上一世纪语言人类学的发展进程。与此同时，英国著名的人类学家马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski）也从语言学对人类学研究的作用进行了探讨。在他的《珊瑚花园和它们的巫术》中，马林诺夫斯基就特洛布里恩岛的巫术用语的翻译展开论述，他认为只有深入地了解了其社会文化背景之后才可以准确地作出翻译。这一语言学的功能理论的影响范围不大，但比较积极。50～70年代是一个过渡时期。这期间，许多语言学家和语言人类学家一道进行以语言学为基础的方法论研究，被称做“民族语义学”、“新民族志”等。他们认为这种方法有助于了解人们的分类逻辑，从而了解人们隐藏在其文化行为背后的认知过程。到了70、80年代，注重语言和社会生活相互作用的社会语言学开始兴起，后来又由 Dell Hymes 和 John Gumperz 将其发展成为一个新的称做“交流民族志”的研究。在这之后，还有人研究演讲和语言表达上的交流问题，这更多的是注重分析影响它的社会和交流过程。

《狱中札记》（Prison notebooks）是葛兰西于1929～1935年间在被法西斯分子关押的极为艰苦的条件下写成的一部马克思主义著作，它在第二次世界大战后作为遗作在意大利出版。在写作中作者遇到了许多问题：一方面，缺乏必要的参考资料，作者不得不靠记忆力来写作；另一方面，为了应付监狱检查，不得不用一些特定术语来取代马克思主义术语，如用实践哲学来取代马克思主义；用现代君主来取代共产党；用社会集团来取代阶级，等等。尽管它造成了理解上的困难，但它不失为本世纪以来马克思主义发展中的一部伟大的文献。《狱中札记》内容丰富，分为三大部分：第一部分论述了意大利的历史和文化，兼及知识分子问题和教育问题；第二部分论述政治问题，涉及到马基雅弗利和马克思的政治、政党理论以及国家和市民关系等问题；第三部分论述实践哲学，主要是一般哲学和马克思主义哲学问题。基本哲学观点是：(1)实践哲学的来源、实质和基本特征；认为它是德国古典哲学、英国古典经济学和法国政治著作和实践的有机综合，也是现代文化思潮

的源泉;哲学的基础是实践活动,实践哲学既避免了唯我论,又充分发挥了创造性的伟大实践;它坚持理论和实践的统一,注重理论的现实政治效应,强调实践哲学的批判性,主张马克思的辩证法是历史辩证法。(2)经济基础、上层建筑和市民社会的理论。在哲学中统一的中心是实践,即经济基础和上层建筑(人的意志)之间的关系,它们不是简单的决定和被决定的关系;在政治中统一的中心是市民社会和政治社会(国家)的关系;强调上层建筑、特别是市民社会对经济基础的反作用,这是因为在西方国家里,上层建筑中的市民社会(意识形态－文化方面)起着比政治社会更为重要的作用。(3)领导权问题。它认为,存在着两种领导权:文化上的领导权和政治上的领导权。在西方国家里,掌握市民社会的领导权是掌握政治社会领导权的先决条件,政治领导权的本质是暴力,文化领导权控制在统治阶级的教育机构手中;无产阶级要争得意识形态和文化上的领导权,惟一的办法是建立无产阶级自己的文化组织和文化团体。(4)新的西方革命战略:以阵地战代替运动战。在政治含义上,坚守自己的阵地,以市民社会掌握了意识形态－文化领导权为基础的阵地战是在资产阶级政权未陷入危机的稳定时期无产阶级革命所采取的战略。葛兰西承接了在青年时期关于工厂委员会的论述,贯穿了工人民主和工人自治的信念,在理论和实践上都特别关注党的建设问题。

寓言式批评(Allegorization criticism) 本雅明文艺美学中具有独创性的文学批评理论。最初在《德意志悲剧的起源》中得到系统的表述,它以17世纪巴罗克戏剧,主要是悲哀剧为研究对象,作出了尝试性也是典范性的批评实践。寓言式批评的主要原则是要坚持一种与卢卡奇古典主义“整体性”原则相对立的现实主义原则,即“残破性”。本雅明将“寓言”同现代社会及其艺术的残破性紧密相连,与古典主义美学追求的艺术完满性、整体性相对抗,从而使“寓言”观念不再是抽象的、一般的,仅仅局限于修辞学范围内的范畴,而成为具有着特定的社会与历史内涵的美学范畴。寓言式批评中的“寓言”是与古典艺术中的“象征”相对立的。象征与被象征之间的关系是基于理性的,因而是单一的、明确的。而寓言式的关系则是基于直觉的,它与对象之间呈现出不一致性,从而导致寓意的多样化与可替换性,整体性在寓言式的批判下彻底地消解为支离

破碎的现象片段。寓言式批评的具体实践是指寓言家在忧郁的目光注视下赋予已经丧失意义的对象以意义的活动。通过这样一种批评方式，一方面使对象获得了新的生命与意义，并透过对象探求隐藏于背后的新的内涵，使寓言成为开启隐藏的知识王国的钥匙；另一方面在寓言中展现寓言家自身，表明他是寓言家，并将寓言家的主体心迹流露出来。寓言成为寓言家观念的聚居地。本雅明明确指出寓言式批评的原则应从本体论而不是心理学意义上来理解，应从社会存在论角度来考察寓言与寓言家，探讨其何以进人现代社会并取代象征原则而起支配地位的现实基础。寓言式批评在实际的运用中是用一系列隐喻表达评论者对作品的理解与评价。各种隐喻意象交织重叠，互相渗透散开，并与作者、作品的意象极为紧密地融合在一起。从而将深刻的理性思考与具体、丰富的感性、直觉、隐喻意象不假任何逻辑推演就直接结合起来，暗示出事物深层的复杂关系，拓展了思维空间。本雅明将这一理论广泛地运用于他的文艺批评实践，并自觉地与马克思主义原理相结合，逐渐形成本雅明式的马克思主义的批评方式。较为充分地体现于《发达资本主义时代的抒情诗人》等著作中。由于寓言式批评的理论表达晦涩难懂，本雅明最初提出这一理论时并没有得到学界的重视。直到30年代，寓言式批评日益成熟才引起了学界的关注与争论，并作为文艺美学的一种实践方式而为人们所认可。寓言式批评因其自身的神秘主义倾向而具有一些不足与缺陷，它在批评实践中常有的思维跳跃性，逻辑的不连贯性以及意义的模糊性，给读者的领悟与理解带来了相当的难度，极易产生歧义、误读与曲解。

《阅读＜资本论＞》（Reading Capital） 阿尔都塞与他的学生E.巴里巴尔合写的一部论著。全书分为三部分，通过对马克思《资本论》的个案研究，论述了三种主要的阅读方法，提出了一套阅读文本的方法，即“根据症候阅读”。强调要注意文本内部概念之间、句子之间、段落之间、章节之间的表面上的联系和结构，并在话语表面的连续性中辨别出缺失、空白和严格上的疏忽等症候，以用来察觉文本深处的问题框架；并且必须随着视界的变化进行问题框架的转换，做到对原文的创造性读解。

韵味（Aura） 亦译为光晕、气息、辉光等，是本雅明在概括传统艺术根本审美特征时所使用的概念，

以此与现代机械复制艺术的特征相对立。韵味的概念在本雅明那里表述的较为复杂与含糊，它与艺术作品的自主性、独一无二性、本真性等特性都有联系，在具体使用中不同的地方侧重不同，但其根本上反映的是传统艺术所独有的审美价值。具体含义包括：(1) 艺术的本真性、独一无二性。韵味来自传统艺术作品中的现时现地，因此是独一无二的，无法模仿的。现代机械复制在复制艺术中将艺术的本真性即韵味去除了。(2) 韵味是指在传统艺术中占主导地位的膜拜价值以及由此产生的它在审美上若即若离的亲近-距离感。一方面由于传统艺术以膜拜价值为主导必然使鉴赏者在理智上与其保持一定的距离；另一方面由于传统艺术以其本真性与鲜明的个性深深地吸引、打动了鉴赏者本身，使他们在感觉上与作品异常亲近，从而形成一种对作品的若即若离的审美情感。而这正是韵味产生的必然条件。现代机械复制艺术把膜拜价值转换为展现价值必然绝对地拉大了鉴赏者与作品之间的距离，韵味也就消失了。(3) 韵味是艺术品的独立自主或自律性。传统艺术的本真性来源于传统艺术的独立性，至少是外观上的独立性，即不依附于欣赏者所需的其他价值，只为自己而独立存在。以满足欣赏者的审美需求而存在的现代艺术必然丧失韵味。(4) 从审美心理学的角度看，本雅明将韵味视为非意愿记忆作用的结果。本雅明运用了法国作家普鲁斯特的一组审美心理学的概念：意愿记忆与非意愿记忆。前者类似于有自觉意识的记忆，后者则指不自觉的无意识的记忆。韵味是非意愿记忆的庇护所。即传统艺术的韵味的产生是通过非意愿记忆而由无意识引发的丰富联想，是一种对传统艺术的审美感受。现代艺术凭借着机械技术手段将任何艺术作品都能以声像的形式永久记录下来，扩大了意识记忆，从而丧失了韵味。本雅明还从经验的角度对韵味产生的条件做了说明，韵味的经验就是建立在对一种客观的或自然的对象与人之间关系的反映的转换上，即在人与对象之间形成的心照不宣的神交就是韵味，当人们凝视对象时所期待的那种神交得到了满足就产生了韵味。本雅明运用韵味的概念对波德莱尔的现代诗作出了新颖独特的诠释，并开拓了表达现代艺术与传统艺术不同特征的新视角。对韵味的理解与概括体现出本雅明对传统艺术的某种怀念与依恋的情结。

Z

在场（Presence） 法国有神论的存在主义者马塞尔提出的概念，指对最高存在的意识。马塞尔认为，最高存在不是一种我们可以称之为是这个或那个的东西，它既不是一种客体也不能被当做客体对待，一旦人们用对待客体的办法对待它，就不可避免地会歪曲它的本性。它是一种人们参与其中的神秘，这种神秘是不能定义的，它所指的是"我存在"，而不是"我有"。马塞尔指出，真理不是一种特有，而是对于存在的一种参与，但它又并不等同于存在，因为存在是无法比量的。对最高存在的意识并不保证关于上帝的思想和教义的正确性，也不保证对上帝所想所说的东西的正确性，它是作为一种无疑真实的东西出现的。显然，马塞尔的在场指的是上帝在人的存在深处的在场。这是一种绝对的在场，在这种在场中，主客体的区别消失了，被超越了。马塞尔认为在人的存在深处总是有上帝的在场。虽说它可能被否认、被歪曲，但人们总是处在通向存在的路口，因而一个不在通向存在路口的人就不再成其为人了。

在场的本体论（Ontology of Presence） 法国德里达对把客体与主体对立的形而上学的称呼。认为他之前的哲学体系的本体论均以一个外在的参照物为基础、本原、中心和出发点。所谓"在场"即这种在现象背后的存在。按照这种本体论，古希腊柏拉图的理念论以理念为在场的实体，亚里士多德的四因说以第一因为终极的实在，法国笛卡尔的哲学以"我思"为最终的出发点，荷兰斯宾诺莎的本体论以实体为最终的依据，德国黑格尔的哲学体系以绝对精神为本体并从中发展出他的整体体系，胡塞尔的现象学则以先验自我为本体，法国莱维－施特劳斯的结构主义也以结构为其本体论的最后依据。认为这种在场的本体论总以本体与现象的对立为基础，并派生出真与假、实在与虚构、先验与经验、理性与观察、事实与价值、客观与主观、结构与现象的对立，并认为前者先于后者。德里达的解构主义着重于推翻这种在场的本体论，认为这种在场的本体论是言语中心主义的来源，并以批判言语中心主义作为推翻在场本体论的主要方法。

《在幻想锁链的彼岸》（Beyond the chains of illusion – My encounter with Marx and Freud） 又译为《超越幻

想的锁链》)。是弗洛姆的一部著作，1962年出版。该书明确表达了作者对马克思主义和弗洛伊德学说以及二者之间关系的看法，是弗洛姆综合马克思主义与弗洛伊德主义的代表作。全书共12章，包括弗洛姆的个人经历，对马克思主义与弗洛伊德学说诸多方面所进行的全面、细致的比较，同时阐述了他自己的有关见解，该书可以说是弗洛姆精神发展的一部思想自传。第一次世界大战爆发时，弗洛姆年仅14岁。青年时代的经历，各种令人困惑的个人与社会问题，为他接受弗洛伊德和马克思的学说创造了条件。但后来发现这两种学说虽然解答了不少问题，然而也有一些论断值得怀疑。他试图找出两者中的真理与需要修正的论断，以便最终达到一种综合。(1) 马克思主义和弗洛伊德主义的共同基础。弗洛姆认为二者学说有四个方面的共同点：二者都把“怀疑一切”作为理论的出发点；二者都坚信真理的解放力量；二者的基本思想都是人道主义；二者都运用了辩证的动力学的研究方法。但它们对有关人的本质、人行为的动机、个人与社会的特性以及历史的发展等却有不同的见解。(2) 马克思主义和弗洛伊德主义的根本区别及弗洛姆对这两种学说的综合和改造。弗洛姆认为这两种学说的一个根本分歧在于：马克思认为人的存在及其意识是由社会结构决定的，人是社会结构的一部分，只有社会变革才能产生出一个崭新的、真正的人类组织；弗洛伊德则认为，社会只是通过对人的内在的压抑来影响人的存在，并相信人能克服压抑，因而不需要社会变革。马克思对社会发展的本质有较为深刻的认识，弗洛伊德对人的思维过程、印象、感情等有较为深刻的认识，不过二者都有不足之处。马克思思考的深度和广度远远超过了弗洛伊德，可惜在很大程度上被歪曲和贬低了。此外，马克思主义也没有说清楚经济基础是怎样转变成意识形态这种上层建筑的。没有认识到“社会性格”在二者之间的中介作用。弗洛姆通过改造弗洛伊德的性格理论，提出了“社会性格”和“社会无意识”这两个概念。“社会性格”指的是同属于一个文化时期绝大多数人所共同具有的性格结构的核心。它对社会主要起着支配和稳定的作用。“社会无意识”也起着联接经济基础和上层建筑的纽带作用，它是指在现实社会中，存在着一些对于社会的大多数的成员来说都是被压抑的领域，这些领域是不允许它的成员意识到的，这就是社会无意识。社会

性格的中介作用表现在：社会经济过程造就了社会性格，社会性格又决定和支配着人的思想；而社会无意识的中介作用则主要体现在人们参与社会的经济过程，具有关于社会事实的经验，有些经验停留于无意识中，有些经验则穿过无意识，达到意识的水平。关于社会事实的经验要成为意识形态，社会无意识是必经之路。它必然先是无意识，然后才成为意识。

哲学的终结（The End of Philosophy） 自德国哲学家黑格尔以来，一些西方哲学家和思想家对哲学的现实情境和发展趋向的一种描述、断言或预测。1964年，海德格尔在法国作了题为《哲学的终结与思的任务》的著名讲演，第一次明确提出了“哲学的终结”一语，该讲演后来于1966年全文发表。1979年，美国哲学家里查·罗蒂在其出版的《哲学与自然之镜》一书中也宣告了“大写哲学的终结”。关于哲学终结的思想最早可以追溯到黑格尔。黑格尔看到传统形而上学在他那个时代已经名存实亡，便试图用自己的哲学体系取而代之。在《精神现象学》一书中，黑格尔为自己规定了使哲学更接近科学形式的任务，认为这种任务的完成可以使哲学丢弃爱知识的名称而使自己成为真实的知识，即科学。在《哲学全书》导言中，黑格尔又指出，哲学是独立自为的，它的发展是一个自己返回到自己的圆圈，它自己创造自己的对象，自己提供自己的对象；而且哲学开端所采取的直接的观点，必须在哲学体系发挥的过程里，转变成为终点，亦即成为最后的结论。当哲学达到这个终点时，也就是哲学重新达到其起点而回归到它自身之时。黑格尔相信，在其真实知识或绝对知识的思辨唯心主义体系中，他已经实现了哲学的主题和方法的同一，存在的实体性与主体性的同一，使哲学达到了其最后的结论和最高的完满，从而完成了自古希腊以来的哲学，即终结了哲学。尼采通过对传统哲学的现象与本质、知识与意见、理论与实践、理性与感性、逻辑与修辞、哲学与艺术的二元论的颠覆，对知识、观念、真理、理性、精神、道德、上帝等哲学偶像的无情解剖以及对一切价值的重估，摧毁了传统形而上学的存在合法性，使得作为一门学科和整个文化之基础的哲学摇摇欲坠。而孔德则认为，正像哲学曾经使神学过时一样，19世纪产生的社会学也使哲学失去了存在的意义。20世纪以后，哲学终结论表现出了不同的形态。

逻辑经验主义者试图运用逻辑方法和意义的证实原则证明形而上学命题的无意义性。他们把形而上学问题看做是不存在的假问题，把形而上学领域里的全部断言陈述都看成是无意义的，从而消解了其科学特性，结束了不同哲学体系之间无休止的无谓争论，并最终导致了一直以科学自居的传统形而上学的终结。在逻辑经验主义者看来，哲学的命题和真理是不存在的，哲学问题的产生仅仅是由于人们使用了错误的语言去对世界做了不适当的描述。而一旦取消了哲学的问题、命题和真理的存在合法性之后，哲学所能做的只是去确定、发现或澄清命题的意义。这样，哲学作为一种实践活动就成了为科学服务的仆人，而那种科学的哲学也就终结了。另一方面，以杜威、奎恩、塞拉斯等为代表的实用主义者则断言，哲学总是依赖于文化和社会其他方面的发展，独立自主的哲学是不存在的。西方传统哲学在理论与实践、主体与客体、语言与思维，真理与实用、理性与情感、自然与文化、知识与价值之间所作的二元区分是独断而无效的。他们指出，哲学家不能以真理的拥有者自居，哲学家所能提出的只是假设，这些假设只有在它们使人们对其生活更敏感时才具有价值。实用主义对传统哲学的二元论和等级森严的范畴结构的消解蕴含着终结传统哲学的内在要求。维特根斯坦早期也批驳了那种使哲学成为一种科学理论体系的企图，认为哲学并没有自己的问题和命题，哲学的大多数问题和命题是由于人们不理解甚至误解语言的逻辑造成的。他相信，通过他的《逻辑哲学论》一书中对这些误解的澄清，哲学问题已最终获得了解决。在最终的意义上，哲学不是一种学说，而只是为思想和语言划定界限，为自然科学中有争议的领域划定界限，从而揭示科学命题之意义和形而上学命题之无意义，使思想明晰的一种分析活动，而一旦这种活动完成之后，人们就能以正确的方式看世界，哲学也就成为可以被弃于一旁的梯子。由此他得出结论："凡是能够说的事情，都能够说清楚，而凡是不能说的事情，就应该沉默。"在他看来，哲学家能够说的只是与哲学无关的自然科学的命题，而形而上学命题则是不能说的。于是随着形而上学问题和命题的消失，哲学的终结就不可避免了。后期维特根斯坦通过对语言游戏的描述和对哲学治疗方法的倡导进一步深化了他的哲学终结论。哲学问题就像思维的疾病，面临这种问题的人不知道

自己何去何从。因此，哲学家处理一个问题就像治疗一种疾病，而哲学也就是一种治疗思维疾病的手段，是一场反对语言困惑思维的战斗。在这种疾病得到治疗之后，哲学问题就消失了，理论和哲学也就没有必要了，因为随着人们把字词从形而上学用法带回到它们的日常用法，人们将直接进入日常的语言游戏，走向具体的实践生活世界。基于这一立场，维特根斯坦批评哲学家们“企图谈论那些我们不可能知道的东西”，并宣称哲学的目标只是“给苍蝇指出一条飞出捕蝇瓶的出路”，“使哲学问题完全消失”，哲学的最后任务是“在人想从事哲学时使他能够停止这样做，即给予哲学安宁”。换言之，哲学家的任务不是回答问题，而是终止问题；哲学的任务不是发展自己，而是悬置自己。后期维特根斯坦的哲学治疗说消解了哲学长期以来自封的理论形式和科学特性，对哲学终结论在后来的发展产生了重大影响。海德格尔对哲学终结的问题给予了较多的关注。早在1927年关于现象学的基本问题的讲稿中，海德格尔就指出，哲学在某种意义上是通过黑格尔而终结的。在1964年他所作的《哲学的终结和思的任务》的著名演讲中和1966年在接受《明镜》周刊记者的采访时，他又重提了这一主题。海德格尔认为，哲学在西方就是形而上学，由于形而上学已在现代技术社会中得到了完成，它已发展为表面上独立、而其内部则越来越明确地相互关联的科学，并在具有社会行为功能的人类的科学方式中找到了自己的位置，所以哲学也走到了它的终点。海德格尔指出，在现代社会，哲学已消失在科学之中，科学已承担起了哲学迄今为止的任务；以前由哲学讨论的问题越来越多地成为各门具体科学的领地，控制论已取代了哲学曾经占据的位置。哲学的终结已成了不可避免的宿命。海德格尔强调，不能把哲学的终结理解为哲学的终止或消亡，而应把它看做是哲学的完成，即达到终点。但与黑格尔不同的是，海德格尔不是把哲学的完成看成是哲学的完善，即达到尽善尽美的完满之境，而是把它看成是“全部哲学史以其最极端的可能性聚集在其中”。海德格尔认为，这种最极端的可能性就是科学和技术的发展，因此，科学和技术的统治是作为形而上学的哲学的最终完成、即终结的标志。在他看来，哲学的终结显示为一种科技世界的控制装备的胜利，显示为与这个世界秩序相适应的社会秩序的胜利，同时也意味着建立在西方－欧

洲思想之上的世界文明的开始。在哲学终结、完成之后，哲学存在的一切可能性都被穷尽了吗？海德格尔认为，哲学在其自身的发展过程中一直有一种可能性没有展开，这是一种隐蔽的、作为哲学基础的最初的可能性，这种可能性的展开就是思想。在哲学终结之后，思承担起了新的任务。思将进入“诗歌的、非概念的、无体系的领域”，这一领域既不是作为形而上学的哲学能够达到的，也不是起源于哲学的各门科学可以通达的。海德格尔的哲学终结论思想，在现代西方哲学的发展过程中起到了承上启下的作用。哲学终结论在后现代思潮中占有重要地位。曾深受海德格尔思想影响的拉康断言，哲学以形而上的存在为对象，而存在的每一维度都是在主人话语的流变中产生的。所谓主人话语是拉康所界定的四种话语中的一种。主人话语的特点是涉及权力的练习和知识的扩展，这一话语中的主人是指任何通过占有、控制或操纵知识来练习权力的人。在主人话语中，某种优势，即控制或权力是显而易见的。拉康认为，哲学不过是主人话语的一个变种，因为哲学以抽象性和总体性为特征，以真理的代言人自居，实际上它渴望一种类似于主人一样的权力，以建立起存在对语言的统治。在拉康看来，精神分析话语所要反对和消解的正是这种主人话语，因此他要“与一切可能被称为哲学”的东西彻底决裂，巴特强调语言对存在的优先性，从哲学对存在的关注转向精神分析对非存在甚至存在的缺失的关注。

《哲学和自然之镜》〔Philosophy and the Mirror of Nature〕 美国哲学家 R. 罗蒂的最重要的著作。1979年出版。全书除导言外分三部分：(1) 我们的镜式本质；(2) 映现；(3) 哲学，分别着重讨论心、知识和哲学。该书的主题是说：哲学中的分析运动（分析哲学）已经走到尽头，要有一种更具解释性的哲学来代替。认为分析哲学的目标是不可能达到的，它的事业与人类关心的重大问题无关，它的方法不适于解决这些重大问题。分析哲学是从笛卡尔和康德的假设和问题演进而来的。这个过程大体是：按照柏拉图的真理和知识的学说，真理是与自然的符合，知识是占有准确的表象。罗蒂把这个学说喻为“人是自然的镜子”。笛卡尔把柏拉图的学说心理学化，创造了关于心的学说，心是“内在的镜子”，知识在心中发生，知识就是外界实在的内在表象。

康德把这个模式搞得更精致，并使哲学彻底走上了认识论的道路。哲学要研究科学、艺术、文化和道德的“基础”，认识论必须为一切领域提供合理性与客观性的普遍标准。罗蒂认为这一传统应当“终结了”。他沿袭杜威、后期维特根斯坦和海德格尔的观点，提倡“解构”（deconstruction），认为构造性的“系统”哲学是不可能的，必须放弃使思想或语言与世界之间符合的企图，认识论必须转向解释学－不是发现真理的方法而是各种文化之间的对话，这就是所谓的“陶冶哲学”。《哲学和自然之镜》尖锐批评了传统的唯理主义、唯科学主义和唯哲学主义，并展望一种无主导性哲学的“后哲学文化”。然而它并没有跳出实用主义哲学的框架，是对实用主义的一种最新形式的阐释。

《哲学解释学》（Philosophical Hermeneutics） 该书是德国哲学家伽达默尔的文集，由美国学者林格（Linge）从伽达默尔三卷集《短论集》中选编翻译而成，1976年出版。全书共收伽达默尔所写有关哲学解释学的13篇文章。这些文章共分为两大部分，第一部分“解释学反思的领域”共有7篇文章：“解释学问题的普遍性”、“论解释学反思的范围和作用”、“论自我理解问题”、“人和语言”、“事物的本质和事物的语言”、“语义学和解释学”、“美学和解释学”。这一部分的文章进一步阐述了哲学解释学的基本原理，并且比较集中地探讨了语言在解释学中所处的中心地位。第二部分“现象学、存在哲学和哲学解释学”则是从哲学史的角度说明哲学解释学与其他哲学的关系，尤其说明了现象学与海德格尔的后期哲学对哲学解释学所作的贡献。这一部分由6篇文章组成：“20世纪的哲学基础”、“现象学运动”、“生活世界的科学”、“马丁·海德格尔和马堡神学”、“海德格尔的后期哲学”、“海德格尔和玄学的语言”。此外，书前还有林格写的一篇3万多字的导言，全书共18万字。《哲学解释学》一书所收文章均写于《真理与方法》出版之后，对《真理与方法》所提出的哲学解释学基本原理作了进一步的阐述和发展。阅读该书即可对洋洋50万言的《真理与方法》的基本观点有一个概要的了解。同时该书对哲学解释学原理的补充和发展又使它具有相对独立的价值。尤其是林格作为美国研究伽达默尔的专家所写的导言详细阐述了伽达默尔的思想，从而更使该书成为研究了解哲学解释学的必读之作。

哲学人类学（Philosophical Anthropology） 有四种含义：(1) 从哲学的角度对一切有关人的科学进行理论探讨的科学；(2) 围绕人的本质、价值、发展方向等问题进行讨论的哲学学科；(3) 当代西方哲学中着重讨论人的问题的各个流派（即与着重讨论科学问题的科学主义相对立的人文主义各派）；(4) 由德国哲学家舍勒首创的当代西方哲学中的一个流派。这里的释义主要针对第四种含义。从西方思想史的发展来看，人的问题一直占有极重要的地位。近现代思想家巴斯噶、赫德尔、康德、歌德、黑格尔、费尔巴哈、马克思、克尔凯郭尔、尼采等人对人的问题的讨论，是当代西方哲学人类学直接的理论背景。“人是什么”？“人如何与其他生物相区别”？“人应该做些什么”？“人能够做些什么”？“人的发展前景是什么”？……所有这些问题，当代西方哲学人类学都试图给予新的、科学的说明。一般认为，当代西方哲学人类学与现象学、存在主义和生命哲学等流派有着极为密切的关系，而舍勒在1928年所写的著作《人在宇宙中的地位》则是这一流派正式问世的标志。当代西方哲学人类学试图从哲学的角度解释科学所发现的有关人的本质和人的地位的一切知识。它认为，有关人的各门科学是一个发展中的整体，而哲学人类学要为有关人的各专门学科建立一个有着科学基础的、新的形而上学。它要阐明人之所以为人、因而能与其他生物相区别的基本特征。它要把对人的生物性特征的研究与社会性特征的研究结合起来。它一方面与医学、生物学、化学、物理学相联系，另一方面又与心理学、心理分析学、社会学以及其他文化科学相联系。当代西方哲学人类学有一个著名的口号，“对于人的研究是一个开放性的、全方位结构”。当代西方哲学人类学认为，对于“人是什么”？的回答，取决于人在自己意识中的自我形象。人与动物的根本区别在于：大自然把动物造成什么样子，它便是什么样子；而人，则可以根据自己的选择来决定自己的形象。对于人来说，有着无数的选择性。这里的问题不在于怎样选择，而在于选择什么。这种选择虽然也取决于生理条件，但更主要的是取决于人的社会、文化条件。哲学人类学强调人在自身发展中的创造因素，而人的自我认识－自我形象一直是当代西方哲学人类学的中心论题。由于当代西方哲学人类学强调人的创造因素，哲学人类学家盖伦进而认为，哲学人类学的基本特征

是强调行为、行动，而不是强调人。人把自然环境改造成了一个行为系统，人所能做的，就是行动。人在历史中、在行为中认识和解放自己。从历史的角度看，对于人的威胁最初来自大自然，但后来则来自于人本身。许多哲学人类学家接受马克思关于“异化”的观点，从理想主义出发，批判现存的资本主义制度。当代西方哲学人类学家认为，人无论何时何地都是以个体出现，但就在个体身上，同时体现出个体性和社会性。人应该做的，就是个体性和社会性的完满结合，这是最终的价值。一个理想的社会组织，必须善于把个人的自由选择与社会成员之间的合作关系融洽地结合起来。当代西方哲学人类学的策源地在德国，但很快流传到奥地利、瑞士、法国、英国、美国以及西班牙语系的其他国家。由于它兴起于对许多科学原理的解释，所以在各专门领域中，有着大量的这一哲学学说的实践者。由于专业背景以及研究重点、角度与方法的差异，当代西方哲学人类学又分为许多分支，如生物学哲学人类学、医学哲学人类学、教育哲学人类学、心理学哲学人类学、文化哲学人类学、宗教哲学人类学，等等。当代西方哲学人类学的代表人物，除舍勒以外，还有：普列斯纳、波尔特曼、盖伦、佐姆巴特、卡西勒、宾斯法格、布伯等人。

《哲学人类学》〔Philosophical Anthropology〕 德国宗教哲学人类学家亨格斯坦贝格的主要著作之一。1957年初版，1960年再版。该著作正文包括一个导言和四个部分，各部分的标题分别为：“一、人的现象学”；“二、精神的形而上学”；“三、人的生活的形而上学”；“四、人的整体的形而上学”。亨格斯坦贝格认为，哲学人类学与具体的人类学学科不同，它不是从人的某一特性出发去研究人，而是从整体上去把握人，研究人。正因为如此，哲学人类学不可能从某一经验学科或经验事实出发去进行研究，而只能以现象学的方法直接把握住人的本质特征。他认为人的本质是客观性，客观性是指人能够把自身和周围事物作为客观对象进行审度的特性，人在客观性中认识自身和周围事物，认识它们之间的相互关系。他并用否定性现象学方法论证了客观性是人的本质特性这一看法。他认为，当人的某些其他特性丧失时，人仍然成其为人。但当人丧失了客观性，也就丧失了作为人所具备的一切基本能力，如认识能力、理性能力、情

感能力、爱恋能力、意志能力，等等。从人的客观性出发，亨格斯坦贝格导出如下的一系列原则：客观性源于人的精神活动；精神活动源于灵魂对肉体的支配关系；精神活动以个性的方式存在，等等。他还论证了个性、自由与趋向上帝的关系，强调了人在趋向上帝的过程中，成为完整人。

《真理与方法》（Truth and Method） 德国哲学家伽达默尔的学术专著。1960年出版。1975年出第4版。此后被译成多种文字在世界各地发行。全书由三大部分组成，外加书前的导言、序言以及书后的目录，共60余万字。在导言、序言中，作者主要阐明了该书所探讨的问题及其所用方法，即用精神科学所特有的现象学方法去探讨理解现象的本体论问题。第一部分主要探讨艺术经验中理解现象的本体论问题。在该部分中，作者从对近代美学思潮中主体化倾向的揭示出发，对艺术真理问题进行了重新审视，从而推出其一系列解释学美学的结论。第二部分主要探讨人类理解现象的一般本体论问题，在该部分中，作者由前此分析出发，通过对客观主义古典解释学的批判，推出了其哲学解释学的一般原则。伽达默尔哲学解释学的一些基本观点主要在此推出。第三部分着重阐述了语言在理解活动中的重要性，即阐述了语言是理解活动的媒介，语言是解释的存在形式，语言和世界是一种本体论关系。全书提出了一系列全新的范畴和观点，表现出鲜明的反古典解释学、推崇海德格尔现象学解释学的倾向。在西方，该书不仅被视为现代哲学解释学和解释学美学的经典著作，而且鉴于其在观点上的革命性甚至被奉为改变20世纪人类思维的巨著。该书在世界范围内具有广泛影响，是20世纪以来重要哲学名著之一。

震惊效果（Shock） 亦译为“惊颤效果”。是本雅明在评论波德莱尔的现代抒情诗时创造的一个美学范畴，其内涵是指波德莱尔的诗中所流动的一种情感体验以及在阅读他的作品时所引起的带有突发性的、疏离性的审美心理的感受效果，并以此与“韵味”对立，将其看做现代艺术与传统艺术的根本区别之一。震惊首先是一个心理学层面的概念，它包含着两个内涵：（1）外部突发性强大能量对心灵的刺激以及意识保护层防御机制对这一刺激的抑制与缓冲所产生的瞬间体验；（2）人们过去经验无法对外部世界

材料适应与同化时产生断裂的心理体验。震惊产生于两种情形：一是当人们有经验的方式越来越无法同化周围世界的材料时。本雅明在此借用普鲁斯特的"非意识记忆"的概念，认为那些尚未有意识地清晰地经验过的东西构成"非意识记忆"的组成部分，但在面对外来材料的时候不能获得有意识的反映，因而周围世界材料就构成了"非意识记忆"的压力、威胁，从而与人的内在经验断裂、脱节，"使经验日益萎缩"产生震惊效果。二是意识的"抑制兴奋"的机制构成了一种保护层，抵制这种震惊的威胁，意识在将导致震惊的外界的强大能量迅速转化的过程中缓解了震惊所带来的伤害性后果。将对震惊的接受通过在妥善处理刺激、回忆、梦等方面的训练中变得容易了，将震惊效果缓冲、回避了，使外界事变所引起的震惊转化为一种瞬间的体验。在此本雅明提出了经验与体验的区分，对于震惊效果而言，"非意识记忆"形成过去的"经验"，而意识将外在强大的刺激转化的结果形成"体验"，意识对于震惊的防御越完备，震惊进入经验层面的可能性就越小，而仅仅停留于一种瞬间的体验。本雅明指出过去的经验更多的通向传统艺术，而震惊的体验则与现代艺术相连。本雅明对于震惊效果的分析还体现在对现代社会现实特征的描述中，他将震惊体验视为现代社会的普遍体验。表现在现代工业社会使人们原有的经验结构发生了根本性的变化。过去真实的经验已被统一、标准化的、非自然的生活经验所代替。本雅明认为工人的机械行为是一种对震惊的反映。作为一种审美体验，本雅明对震惊的运用主要集中于对波德莱尔现代抒情诗的分析中，为评价波氏的艺术作品提供了一个新颖而深刻的视角。他认为波氏的诗作以震惊为他的最高审美效果，并认为波氏用付出经验、获得体验的代价创造了诗的独特的震惊效果，由此使其诗作从传统转向了现代，用体验的震惊效果来粉碎了经验的韵味。本雅明通过对波德莱尔的诗作分析，实际上揭示了现代艺术取代传统艺术的历史必然性与趋势，同时也从一个侧面体现了本雅明支持现代主义艺术的基本倾向以及对传统韵味艺术的衰退的惋惜。

知识考古学（Archaeology of Knowledge） 法国哲学家福柯提出的从非连续性阐明一个时期中各种学科的话语的规律的理论。反对把观念的历史看成主体的、整体的、

连续性的历史，认为应该运用考古学的方法发掘观念的非连续的、片断的同时性结构，并说明结构中的转换与断裂。由考古学方法发现的结构表现为各研究领域的话语，如临床医学的话语、经济学的话语、自然史的话语。话语是无主体的、匿名的。它由许多具体的陈述构成，各陈述构成一个网络。各陈述之间存在着分歧、矛盾、漏洞，并相互发生联系与转换。话语作为一个方面的知识而具有其确实性，并构成一种作为记载的规则性。知识考古学描述这种非连续的一方面的知识的规则，并对同一时期的不同话语作比较分析，揭示其陈述、确实性、记载之间的异同，但并不对它们进行统一，而是保持其分歧，并从分歧中找出其形式关系。对话语构成物与非话语构成物，如经济关系也进行比较，以确定它们的关系，但并非进行社会学的或文化的研究。对非连续性与连续性两者不强调其任何一方面，而是把历时性看成断裂的连续。知识考古学是福柯对知识型的进一步讨论，它从构成一个时期的知识型出发，分析其中各种学科的话语组成情况，使知识型的说明更为具体。这种理论强调各种话语的匿名性质，没有作者的思考与主体的活动，因而它不是像17世纪那样用人或主体来代替神，而是以话语的结构来代替神，因而神死了，人也在短短的存在之后消失了。

种姓制度（caste） 一般指职业世袭、内部通婚和不准外人参加的社会等级（身份）制度。曾普遍存在于南亚地区各国，以印度最为典型。种姓是一种职业世袭，内婚和完全排外的社会等级。不同的种姓具有不同的职业、义务和习俗。种姓制度起源于奴隶制社会的阶级、等级划分以及当时的各种社会分工。常常存在高级种姓对低级种姓的蔑视、压迫和隔离等现象。古梵语作“瓦尔纳”（Varna）、印地语作“梵提”（Jati），在中国古代文献中意译为“种姓”，葡萄牙人称为“卡斯特”（Casta，意为“族姓”、“出身”来自拉丁文 castus，意为“纯洁的”）。在印度原始社会末期和奴隶社会初期，就出现了种族奴隶制。与婆罗门教的教义紧密相联。最初只有“雅利安”和“达萨”两个“瓦尔纳”（即等级集团），后在“雅利安”内部分出三个“瓦尔纳”：（1）婆罗门，即僧侣贵族，掌握神权，主持祭祀，是人民精神生活的统治者；（2）刹帝力，即武士贵族，掌握政治和军事实权，是古印度国家的世俗统治者；（3）吠舍，即农

牧民及工商业者，是被剥削的小生产者。“达萨”后称为“首陀罗”，是奴隶、杂工和仆役。这四个等级中，前两个等级都是不事生产的奴隶主阶级。“首陀罗”来自被征服的达罗毗荼人和地位下降的吠舍。种姓之间不能通婚、不能交往，甚至不能同坐同餐。印度进入封建制社会后，迦提取代瓦尔纳，原来的四个等级更被细分为许多“迦提”（意即等级集团）。在种姓之外又出现了大批“不可接触者”即社会地位最低、受压迫、剥削最深的“贱民”。其人身和用过之物都被视为是“龌龊”的，不得同其他种姓的人接触，也不许他们进入寺庙、学校等公共场所。各种等级集团在生产和社会中各居于特定的地位，形成严格的种姓制度。1950年印度国会通过了废除种姓制度的法律，但事实上至今仍有影响。学术界对种姓的定义并没有达成共识，其中主要有两个观点：一是结构功能的解释，把种姓看做是类型的划分，在许多方面可以与其他社会的阶级等级组织相比较，因此印度的种姓与其他社会的社会结构相类似，如美国的世袭的阶层、种族地位的差别等；二是把印度的种姓理解为一个完整的象征世界，是惟一的、自我控制的，不能与其他体制相比较，这一观点以鲍格尔（Bougle）的定义为代表，种姓制度的精髓是厌恶、等级制和世袭特权三种倾向的统一体。

种族主义（racism） 认为不同文化是由不同种族或由不同体质类型的群体所创造的一种说教。19世纪法国社会学家戈宾诺和德国社会学家、种族主义者张伯伦（Houston Stewart Chamber-lain）助长了种族主义的扩散。种族主义的极端派宣扬某些人种天生就具有优越性，并激起人们对所谓劣等人群的偏见和仇视。尽管种族主义者的宣传至今还有一定的市场，但一些严肃认真的人类学家们都不同意他们的论点。根据偏见、信仰、意识形态、学说、原理、世界观、情绪信念、无意识的幻想、实质关系、每天的实践、不同的能力及制度化的征服和掠夺它们各自所包含的内容的不同，种族主义已得到各种各样的阐释。在人类学中，存在一个容易被忽视的说法：证据表明，种族主义既是历史的特定产物又是随历史的延伸而不断变化的、带有认知情感及物质维度的并渗透到经济、政治和社会文化领域的一种社会现象。人类学家向来对种族颇感兴趣。特别是在二战期间，博厄斯的一些追随者们集中关注了“种族主义发展史”，但

在争论－它重挫了生物种族概念的气势之后，一个被广泛采纳的“无种族”态度取向并未对那些强调种族的社会构建及其力量的社会文化状况及关系作一番探究和质询。在蒙塔古的引导下，人类学家将注意力转移到民族性和族群－即按文化标准定界限－的研究之上。大多数人类学家对种族主义还是颇为关注的。其中一些学者认为，种族主义不仅是一种偏见，并且也能被看成是一种现实的种族歧视和统治行为。同时有些学者则将偏见和信仰结合在一起并指出，种族主义不仅是一种意识形态或政治取向，而且是一个物质系统、一套和物质相关联（并嵌入其中）的理念。文化相对论是和种族主义相对立的一种观点，它们之间针锋相对的斗争时强时弱，但从未停止，并且会继续下去。

《主体－客体：对黑格尔的解释》（Subject－object: interpretation on Hegel） 德国哲学家布洛赫在美国撰写的一部重要哲学著作，1951年出版，在书中，作者对黑格尔的主要著作《精神现象学》、《逻辑学》、《自然哲学》、《哲学史讲演录》、《宗教哲学讲演录》、《哲学史讲演录》、《法哲学原理》逐一进行了分析，并论述了谢林、克尔凯郭尔、费尔巴哈、马克思与黑格尔之间的关系。最后，用自己的希望与乌托邦哲学对黑格尔学说作出了独特的解释和评价，指出马克思主义应当在批判的基础上继承黑格尔的主体－客体过程的理论，发展一种面向未来的哲学。他称之为“开放体系”，该体系要抛弃传统哲学“回忆”过去或拘泥于现在的风格，把未来作为思考的中心，并以此为出发点来建设和发展马克思主义的伦理学、美学和宗教观等。全书分四大部分：(1)论黑格尔和马克思的主体－客体理论。作者认为乌托邦哲学的两个基本要求一是作为主体的人在认识和历史活动中的能动性和创造性；二是把世界和意识都看做一个未完成的过程。他用这两个基本尺度来考察哲学史，认为黑格尔哲学的中心思想是把外部世界作为客体引入到一个总的运动过程中，这一过程就是主体－客体辩证运动的过程。这样，黑格尔就超越了传统哲学的难题，即作为独立于人而存在的客观存在与人的主观存在之间的二元对立。但黑格尔的主体是虚假的，它不是真实的人或社会实在，而是世界精神；对客体的扬弃也是虚幻的，体现为绝对知识的生产过程。马克思和恩格斯并没有抛弃黑格尔的主体－客体理论，只是把这一过程理解为辩证发展着的物质过程，并以此去解释自然和历

史。(2)论辩证法。辩证法的根本内容是历史中的主体与客体之间的矛盾关系。但这一能动的、构成性的辩证法不能同黑格尔的辩证法混淆起来,它不是神秘的精神主体的异化和复归,而是体现在人的实践活动中,这种活动的基础是工人阶级,工人阶级通过积极的介入作用,使主客体的矛盾不断向更高阶段发展。这种活动既是主体的能动活动,又是建立在客观法则的基础上的。全部问题只在于不把客观法则绝对化。(3)论同一性。作者不同意传统哲学把同一性理解为已完成的东西,而应理解为不断向未来敞开的动态过程;同一不是形式逻辑的同义反复,而是一个辩证过程,是主体在真实的历史活动中对客体的扬弃;同一的基础不是逻辑,不是精神,也不是物的世界,而是人的行动,是人的实践活动。(4)论"实体即主体"。从乌托邦哲学出发,作者对黑格尔提出的"实体即主体"的思想进行了新的解释。既然主体能够成为实体,那么乌托邦的精神就会通过人的活动而转化为实在。这正是黑格尔哲学中"秘密的乌托邦主义"的表现。马克思主义应当继承这种"秘密的乌托邦主义"。布洛赫用自己的乌托邦哲学来解释黑格尔,有一定的主观随意性;他的目的是要把马克思主义改造成为一种乌托邦希望哲学。

主体-客体的辩证法 (Dialectic of subject-object) 匈牙利哲学家卢卡奇在《历史与阶级意识》一书中使用的概念,是指以人为主体、以主体和客体相互关系为惟一对象的历史辩证法。卢卡奇指出,马克思的辩证法就是黑格尔力图达到而未能达到的那种东西的合乎逻辑的继续,因此要恢复被第二国际机会主义所歪曲的马克思主义的革命性,必须恢复黑格尔的辩证法和黑格尔的传统。在黑格尔的哲学体系中,主体是非对象的存在物,主体的本质是自我意识,而客体则是主体设定的,其本质是抽象的意识。这样主体的能动性就只能是抽象的、精神的能动性。主体和客体的相互关系就表现为主体(理念、精神)将自身设定为客体又对之加以扬弃,最终复归自身的过程。按卢卡奇的看法,主体和客体的同一,是马克思从黑格尔那里继续过来的遗产,与黑格尔不同的是,马克思找到了主体和客体同一的真正的历史基础。辩证法只能存在于主体和客体的相互关系之中,存在于社会历史领域,并不存在所谓的"自然辩证法"。他批评恩格斯把辩证法推广于自然界,没有研究主体和客体的辩证关系,

使辩证法失去了革命性；列宁的反映论把思维看成是存在的反映，也不符合辩证法的同一性原则，陷入了把思维和存在割裂开来的“机械论”。卢卡奇认为，人类社会历史的发展是一个客观的辩证过程，表现在主体和客体的相互作用之中。在无产阶级出现以前，历史的主体和客体是相互对立的关系；无产阶级出现以后，它既是历史的主体，又是历史的客体，体现了主体和客体的同一。无产阶级既懂得认识客体，又能够改造客体。马克思主义辩证法既是一种无产阶级认识客体的思想意识，又是一种无产阶级改造客体、影响历史进程的实际活动。在主体－客体的辩证运动中，起主导作用的是主体，主体的自我意识不仅是对历史进程的认识，而且也是这一进程不可缺少的动力。只有当无产阶级的意识能够揭示出历史辩证法客观前进的进程时，无产阶级才成为历史的主客同一体，它的实践将变革现实。无产阶级革命能否爆发并将取得胜利，重要的是看无产阶级的阶级意识是否成熟。

主位和客位（emic and etic） 人类学研究中对于文化表现的不同理解角度。主位和客位这两个术语是肯尼思·派克（Kenneth Pike）在1954年从语言学的术语音位（phonemic）和语音的（phonetic）类推出来的。主位研究是指研究者不凭自己的主观认识，尽可能地从当地人的视角去理解文化，通过听取当地提供情况的人即报道人所反映的当地人对事物的认识和观点进行整理和分析的研究方法。主位研究将报道人放在更重要的位置，把他的描述和分析作为最终的判断。同时，主位研究要求研究者对研究对象有深入地了解，熟悉他们的知识体系、分类系统，明了他们的概念、话语及意义，通过深入的参与观察，尽量像本地人那样去思考和行动。客位研究是研究者以文化外来观察者的角度来理解文化，以科学家的标准对其行为的原因和结果进行解释，用比较的和历史的观点看待民族志提供的材料。这样在研究理论和方法上，要求研究者具有较为系统的知识，并能够联系研究对象实际材料进行应用。主位研究在现代文化人类学中得到日益广泛的重视，人类学家在田野工作和民族志写作过程中都注意本位术语和观念的应用。这种方法的优点是能够详尽地描述文化的各个环节，克服由于观察者的文化差异造成的理解偏差，但是这种研究角度也有一些缺点，即由于当地人在自身的文化当中可能会

将许多的行为和思想视为当然的和平常的。而在客位研究中，研究者通过对所搜集的材料的解释，研究者可以认识和解释那些本土文化中生活的人们在自身文化中可能视为当然的和平常的许多的行为和思想，缺点是不能详尽的描述文化的各个环节，观察者会因为文化的差异、文化假设上的偏差而产生可能错误的认识。

《自为的人》（Man for Himself – An Inquiry into the Psychology of Ethics）弗洛姆的重要著作，1947年出版，是《逃避自由》的续篇。中文版本又译《自我的追寻》、《寻找自我》或《为自己的人》等。这部书是弗洛姆伦理学的代表作，也是现代西方人本主义伦理学的扛鼎之作，他明确阐述了“人学”的基本理论，并把它作为伦理学的理论基础。在此基础上，他系统考察并阐明了两种伦理学－极权主义伦理学和人道主义伦理学的不同特点和历史发展，提出了“品格学”。作者认为“逃避自由”并不是现代人摆脱窘境的惟一出路，他们完全可以找到一条积极的既能使自己保持个性独立，又能与他人建立密切联系的积极的途径；为此，他专门阐述了他所主张的“人本主义伦理学”，以指导人们寻求这一积极途径。（1）对普遍的行为规范和道德标准的探讨。他说，“人本主义伦理学”尽管也像“极权主义伦理学”一样，寻求客观的、普遍的行为规范，但绝不主张由权威来制定行为规范，相反，它主张人遵守的规范应由人自己来制定，其原则是“对人自身有益就是善，有害则是恶，人的幸福是衡量伦理价值的惟一标准”。而区分善、恶的标准则是看它是否符合人性。弗洛姆将对人性的剖析纳人伦理学领域，强调人性是确定道德规范的基础和前提。（2）对人性的基本内容的分析。弗洛姆认为，探究人性就是帮助人们认清自我，追寻自我，这也是人本主义伦理学的基本任务。什么是人性呢？他说“自我保存”是人性的首要因素，它包括吃、喝、性欲等各种生活需求，这种自我保存本性是人最原始的、最基本的需求；但是，即使这些基本需求都得到满足，人也未必感到幸福和快乐，他还会不断追求其他东西，这说明，人还有别的必不可少的内在需求：摆脱被动生存状态的“超越”需求和渴望与自己的同类相互联系、相互依存的“关联”需求。人为满足这些需求所表现出来的热情程度，远远超出了“自我保存”的冲动，这才是真正的人的本性特征。他强

调，一切道德规范都应以满足这些需求为基础，要有助于人找到人的真正的自我。(3) 对不同的人的性格结构模式的剖析。人虽具有相同的生存处境和共同的心理需求，但为满足这些心理需求所采取的方式各不相同，而方式的不同则直接反映了人的性格结构的区别。弗洛姆具体分析了"非生产型人格"("非创发性的"人格)和"生产型人格"("创发性的"人格)两种类型的性格。前者指一种内在潜力未获完全发展的性格特质，是人性被扭曲、异化的结果，分为接受型、剥削型、囤积型和市场型四种性格结构。而"生产性人格"则把培育和发展自己的所有潜力作为惟一的目标。具有这一人格的人，通过创造性的活动超越他们所在的世界，以心理和情感的力量唤起和创造新世界，并在这一过程中感到自身的力量。他们还通过创发性的爱和工作，与他人建立起既能保持自己的完整性，又能逃脱孤独的理想关系。弗洛姆把"创发性的"性格作为最理想的性格，认为人一旦具有了这种性格结构，也就是找到了满足自己心理需求的有效途径，实现人类固有的本性，成为"善者"，这正是人本主义伦理学的主要目标。

宗祧群体 (descent group) 或叫世系群，是以一个现实或虚构的祖先的直系后裔为界定成员资格标准的社会统一体。在这一体系中，按照成员的共同世系，用亲属群体的原则对群体的边界和补充做了基本的界定。为了保证实行的有效性，群体的成员必须明确定义。确定成员的方式有很多种，它可以基于居住地，如父母是从父居的形式，子女就自然归为父亲一方的宗祧群体。另一种方式是每一个个体都可以在被给予的一系列选择中选取一种形式。最普遍的方式是通过以下的形式追溯：(1) 单边继嗣 (unilineal descent) 是通过父母之中的一方来推算世系的体系。比如：父系继嗣 (patrilineal) 或母系继嗣 (matrilineal)。这一体系中，个体只能是一个世系群的成员。这一形式在非西方社会比较普遍，个体从出生起就被定为一个特定的群体，或者是父系或者是母系，这一选择取决于其社会中是男性还是女性在生产和生活中居于主导地位。(2) 非单边继嗣 (non－unilineal descent) 是指通过母系或者通过父系，或两方兼有的推算世系的方式。这一体系包括双边继嗣 (bilateral)、并系继嗣 (cognatic)、两可继嗣 (ambilineal) 等形式。个体基于各自的规则，可以被认为

是父母双方世系的成员、可以选择任何一方世系、或者按照自我中心的血亲关系来建立亲属关系；（3）双重继嗣（double descent）亲属体系是同时通过父系和母系来追溯世系，但这两个系列有明确区分和界限，可能由于某些目的实行母系继嗣而出于另一些目的实行父系继嗣。这种方式比较少见，在这样体系中的个人既是父系世系一方又是母系世系一方的成员。

踪迹理论（Theory of Trace） 法国德里达的书写语言理论。认为声音符号系统与文字符号系统是对立的，声音符号系统与思想之间的表达关系密切，但单从文字符号系统来看，记号是不可分的，概念也不能独立，语言是一种对立和区别的形式游戏，每一记号都是涉及其他记号的踪迹，一个记号不可能孤立地得到理解，只能从一个记号到另一记号的踪迹关系去理解。符号之间的关系只是记号之间的跟踪，一个记号的意义如离开这个"踪迹"，能指者与所指者的关系就会脱节。因符号不能在字面上代表所指的东西，一个关于某种东西的符号必定意味着那个东西的不在场，描写不是说明这个东西的出现，而是延迟所指的出现，这种延迟的差别是符号关系或"踪迹"的特征，德里达用与difference不同的differance（译为分延或缓别）一词来表示这种差别与延迟同时存在的情况。由于这种延迟的差别的普遍联系，又产生它的第二个意义，即播撒，指由于符号的联系而使其意义发生变化，散布开来。该理论是后结构主义的一个主要理论，积极说明了不存在固定的结构。

总体性（Totality） 匈牙利哲学家卢卡奇在《历史与阶级意识》中使用的一个概念，用以表达他对历史发展特别是这一过程中的主客体关系的一般性看法。总体性范畴是卢卡奇哲学的中心范畴，他认为马克思主义辩证法的核心就是总体性，马克思从黑格尔哲学中继承了这一思想，并把它变成一门全新科学基础的方法的实质。他主要从三方面展开论述：（1）总体性范畴的本体论基础。主客体的对立是德国古典哲学以来资产阶级哲学的基本特点。黑格尔是最典型的一个例子。黑格尔哲学本质上是一种历史哲学，他把整个对象作为一个历史过程来把握。克服了康德哲学中自在之物与现象的分裂，将"绝对理念"客观化、上升为现象世界的本原，从而使外部世界成为主体可以把握的客

体和对象，实现了主客体的真正统一。但是，黑格尔的总体性概念有两个缺点：一是建立在客观唯心主义的基础之上，并没有真正找到历史的主体；二是在强调总体的意义时过于忽视个体的积极作用。马克思主义哲学通过实践观的创立，第一次将作为历史主体的现实的人和社会历史发展的客观过程统一起来，作为辩证运动的社会历史总体。马克思采纳了黑格尔关于"实体即主体"的原则，二者的区别在于，黑格尔的实体与主体统一的基础是作为总体的绝对理念，马克思的实体与主体统一的基础是作为总体的实践，并在无产阶级身上找到了真正的历史主体。这样既强调了历史的客观性，又突出了人的现实的能动创造性。但是在马克思的著作中，并没有对总体性概念进行系统的阐述。总体性在卢卡奇哲学中成为中心概念，并由此引伸出一整套以无产阶级的历史使命为中心的、主客体之间相互作用的社会历史理论。他认为，应当离开对自然和社会的实证主义研究，反对单纯考察社会的某一个方面（譬如经济因素），而是去探索主体和客体之间的辩证关系，主张把社会生活的各个方面在相互作用中所呈现出来的总体联系作为考察对象，从整体上把握社会。更重要的是，总体应当被理解为一个动态的现实，社会的总体现实不是在特定时间内包括现实的一切细节，不是拼凑的现象和静止的结构，而是一个历史性的活动过程。(2)总体性范畴的认识论和方法论功能。总体性首先是一种认识方法，强调总体对于局部的优越性，并依据这种方法把社会生活看做辩证统一的完整过程，马克思的《资本论》为我们提供了总体性认识方法的典范。(3)总体性范畴的人道主义特征。总体性成为卢卡奇批判资本主义条件下异化现象的最有力武器，成为他解释马克思主义的一个基本切入点。人们从总体性中看到了人发展的目标：人作为尽善尽美的总体，内在克服了或正在克服主体和客体、理论和实践、感性和理性、形式和内容的分离与对立。而这种总体性理想的实现要靠无产阶级及其阶级意识与历史彼此统一的现实整体运动过程。卢卡奇在理论上批判了资本主义反总体性的物化世界，方法论上批判了第二国际理论家的教条主义和庸俗的经济决定论。总体性概念的积极意义在于：不是以单纯的自然因素解释历史，而是将主体与客体、人与自然之间的相互关系和物质变换作为历史的基础，突出了人类社会这一物质存在形式的实

践性和主体性。在这个意义上，总体性概念反映了人类社会运动高于自然过程的本质和特点，贴近了马克思的实践概念。但是，这一概念也具有明显的缺陷：（1）它对庸俗的经济决定论的否定扩展到对经济基础性和一切社会决定论的否定。认为使马克思主义决定性地区别于资产阶级科学的，不是经济动机在历史解释中的首要性，而是总体性观点，把总体性与决定论对立起来。（2）受韦伯和黑格尔的影响太深而没有完全消除其理想化的先验痕迹。这两个缺点在他晚年的《关于社会存在的本体论》一书中得到了一定程度的克服或弱化。总体性概念的出现不是偶然的、孤立的，葛兰西、柯尔施等人也都几乎同时提出了同样的观点。他们的总体性观点及其内部包含的对历史活动的主观方面的重视，是时代的产物，为批判当代资本主义提供了新的角度。卢卡奇等的总体性观点对战后西方“新马克思主义”的各个流派产生了很大影响。法兰克福学派的社会批判理论几乎全是从这一原则出发的。

《走向接受美学》（Towards acceptable aesthetics） 这是接受美学创始人之一德国汉斯·罗伯特·姚斯的重要论文的选集。其中包括写于不同时期的五篇文章：（1）《文学史作为向文学理论的挑战》；（2）《艺术史和实用主义历史》；（3）《类型理论与中世纪文学》；（4）《歌德的<浮士德>与瓦莱里的<浮士德>》；论问题与回答的注释学；（5）《阅读视野嬗变中的诗歌本文：波德莱尔<烦厌>诗例析》。第一篇长文是姚斯1967年在康斯坦茨大学就任教授一职时的讲演。姚斯袭用了席勒1789年任耶拿大学历史教授时的就职演说的题目《研究世界史的意图何在、理由何在?》只是将“世界”一词改成了“文学”，并袭用了席勒标新立异、向传统挑战的命意。这篇文章就是后来被公认为接受美学诞生宣言的《文学史作为向文学理论的挑战》一文。在这篇文章中，姚斯从七个方面对接受美学进行了纲领性的概述。（1）迄今为止的文学史仅仅是一种作家与作品的编年史。一部文学作品并不是一个自身独立，向每一时代的每一读者均提供同样观点的客体。它不是一尊纪念碑，形而上学地展示其超时代的本质，而更像一部管弦乐谱，在其演奏中不断获得读者新的反响，使本文从词的物质形态中解放出来，成为一种现实的存在。作品的价值只有通过读者的阅读活动才能体现出来。读者与作品的关系并不是一

种认识与被认识的因果关系。读者是一种能动的因素，作为文学的惟一对象，在历史上和现实中对作品的价值和地位都起着直接的、决定性的影响。读者成了接受美学整个理论的出发点。姚斯认为，文学史是一个审美接受和审美生产的过程。审美生产是文学本身在接受者、反思性批评家和连续生产性作者各部分中的实现。因而文学史应当是文学的接受史和作用史，这是为艺术作品的动态生成的特点所决定的。(2) 从类型的先在理解、从已经熟识作品的形式与主题、从诗歌语言和实践语言的对立中产生了读者的期待视野。姚斯认为，一部文学作品，即便它以崭新面目出现，也不可能在信息真空中以绝对新的姿态展示自身。它唤醒读者对以往阅读的记忆，将读者带入一种特定的情感态度中，一开始便唤起读者对作品的期待，而这种期待在阅读过程中又会按文学种类的特定规则或形式保存、变化、转移或消失。在审美经验的主要视野中，接受绝不仅仅是一种只凭主观印象的任意系列，而是在感知定向过程中特殊指令的实现。(3) 读者既定的期待视野与新出现的作品之间必然存在着一种审美距离。新作品的接受是通过对熟悉经验的否定或通过把新经验提高到意识层次，造成视野的变化而实现的。姚斯认为，一部文学作品在其出现的历史时刻，对它的第一读者的期待视野是满足、超越、失望或反驳，显然为确定其审美价值提供了一种标准。期待视野与作品间的距离、先在审美经验与新作品的接受所需的视野的变化之间的距离，决定了文学作品的艺术特性。姚斯强调了作品－读者关系的辩证性和可逆性：作品在其诞生之初，并不是指向任何特定的读者，而是彻底打破文学期待的熟悉的视野，读者只有逐渐发展去适应作品。而当先前成功作品的读者经验已经过时，失去了可欣赏性，新期待视野已经达到了更为普遍的交流时，才具备了改变审美标准的力量，进而影响作品的生产。(4) 一部作品的历史理解与现代理解具有诠释上的差异性。接受历史意识便是建立在对于上述二者的调节之上的。姚斯描述了历史接受与现实接受的不同。历史的接受方法对于文学的理解是必不可少的。我们在接受一部尚不为人所知的作品时，总是以该作品为空前部分，放在作者明确或不明确地假设他那个时代的读者所知道的诸多作品的背景之中去接受的。姚斯认为，对一部作品的时代的评判，不仅仅是其读者、批评家们积

累下来的判断，而且是一部作品之中所包含的意义潜势的不断展示，是在作品向理解性判断展示自身的历史接受中的现实化。(5) 接受的审美理论不仅让人们构想一部文学作品在其历史的理解中呈现出来的意义和形式，而且要求人们将个别作品置于其所在的文学系列中从文学经验的语境上去认识其历史地位和意义，即认识文学作品接受的相互关系的历时性特点，姚斯引进了文学演变的概念。(6) 从文学发展的共时性横切面来研究文学史，同等地安排同时代作品的异质多重性，反对等级结构，便能够发现文学的某一历史时刻的主要关系系统。姚斯认为，文学的历史性是在历时性与共时性的交叉点上显示出来的，因而它能使某一特定历史时刻的文学视野得以理解：与同时出现的文学相联系的共时性系统在非同时性的联系中获得历时性的接受。从文学发展的共时性出发，便使文学现象的多重性重新与感知它们的环境相结合，并且各作品间相互联系，一起统一于文学期待、记忆和预期作品意义的共同视野中。(7) 文学史不仅仅发生于历时性与共时性的表现之中，而且还存在着与一般历史的关系问题。接受美学对文学社会构成功能的回答，超越了传统的再现美学的概念。这种文学的社会功能，只有在读者进入其生活实践的期待视野，形成他对世界的理解，并因之也对其社会行为有所影响，从中获得文学体验的时候，才真正有可能实现自身。姚斯认为，如果文学史不仅是在对作品的一再反思中描述一般历史过程，而且是在文学演变过程中发现准确的、惟属文学的社会构成功能，发现文学与其他艺术和社会力量一起同心协力将人类从自然、宗教和社会束缚中解放出来的功能；只有这样，我们才能跨越文学与历史之间、美学知识与历史知识之间的鸿沟。另外四篇文章各从不同角度或深化了接受美学的理论，或将接受理论运用于某一方面的研究。《艺术史与实用主义历史》通过对历史上各种观点的考察，深入论证了艺术史与实用主义历史的联系、区别，特别考察了艺术史作为接受史的自身的特征。《类型理论与中世纪文学》运用接受美学的观点对西方类型理论与中世纪文学进行了开创性的研究。《歌德的〈浮士德〉与瓦莱里的〈浮士德〉》运用了比较文学的方法，从问题与回答的阐释学角度、从历史的调节的高度比较了两部《浮士德》作品，批评了传统比较文学非时间性的偏见，因而摆脱了随意性的取舍。《阅

读视野嬗变中的诗歌本文》，是运用接受美学理论进行诗歌批评的尝试，作者通过对波德莱尔的抒情诗《烦厌》的批评阐释，将理解、解释以及直接接受和反思性注释全部融为一体，把初级的审美感觉阅读视野与二级的反思性阐释阅读视野加以区别，并在此基础上建立三级的历史阅读。这是一篇细致分析的典范论文，具有方法论的指导意义。

族群（ethnic group） 在人类学中是最早用来指归属于同一个社会，拥有相同的文化，尤其是共用同一种语言（并且文化和语言在其传承的过程中未发生改变）的人类群体。该术语在二战后开始使用，以代替较早的“部落”和“种族”等。即使在“族群”一词出现后，在理论假设上，即文化或社会结构与分散的群体相联系这一假设，仍然面临严峻的挑战。19世纪30年代，当一些美国人类学家反思文化交流的后果（即人们与那些从小型社会移入强权社会从而受到儒化的人们之间的文化联系）时，开始对这一说法进行质疑。随着巴斯（Fredrik Bath）的《族群及其边界》的出版，“族群”一词在人类学中又有了新的含义。巴斯拒绝承认这种观点，即族群是由其成员所共享的文化特质的发现所定义的。1967年，一个美国族群社会研究人员最终证实，旧的理论是不足以用来理解文化阐释、表达与社会政治组织之间的关系。族群不能被认为是社会文化的集合体。以韦伯（Max Weber）为首的许多理论家指出族群认同的根基在于对共同继嗣的假定，尽管一些吸收了社会生物学理论的社会科学家主张，对共同继嗣的认可直接明示了基因遗传的倾向，但是，大多数人拒绝这种新的种族理论的观点，更普遍的看法是认为共同继嗣的假定是不同形式的文化发展的产物。族群是一个由民族和种族自己集聚而结合在一起的群体。这种结合的界限在其成员中是无意识承认，而外界则认为它们是同一体。也可能是由于语言、种族或文化的特殊而被原来一向有交往或共处的人群所排挤而集居。族群是一个含义极广的概念，它可以用来指社会阶级、都市和工业社会中的种族体或少数民族群体，也可以用来区分土著居民中的不同文化和社会集团。它综合了社会标准和文化标准。随着国家与国家间交往的日益密切，民族与种族之间的关系逐渐变得复杂起来。20世纪早期，社会学家在对美国的移民研究的基础上，提出了一个族群理论，即认为族群仅存在于在他

们被一种主流文化所同化之前的转型时期，这个同化的过程大约持续三代人的时间．这个理论假设的前提是移民之后与自己的祖国很少联系或者就没有联系。但是，随着社会的发展，在交通、通讯如此发达的今天，这种假设显然是不可能的。

祖先崇拜（ancestor worship）

以其祖先为主要祭祀对象的活动。当代人类学界已不太使用这个词，但是在19世纪中有关它的观点非常繁多。斯宾塞（H. Spencer）和泰勒（E. B. Tylor）建立了早期的人类进化理论，他们推断原始人是从其所经历的梦境中得出灵魂的概念，由于有灵魂不死的观念，产生了那种向祖先赎罪的需要。然而，这种逻辑很容易被推翻。没有理由表明为什么对于梦的解释不能从一个预先存在的精神世界里衍生出来。另外，在几乎所有的例证中，对于祖先的崇拜都是在“更高”的神灵的旨意下进行的仪式活动。虽说鬼神的概念在祭祀礼仪实行后更加明显，但拜祖的动机不得不先依赖于鬼神观念的存在。甚至有人相信祖灵是天帝和其子孙的中人，他们有降福和降祸的权利，所以子孙有不祭或得罪祖灵者必受其惩罚。拜祖既不是单纯的爱，又不是单纯的惧，是爱和惧的调和。根据斯宾塞的假定，拜祖是宗教的发源，他所谓拜祖，包括一切的死灵，这不免有些言过。然而，祖先在许多宗教传统中的显著地位仍然是事实，尤其是在世界宗教以外的那一小部分宗教中。总之，祖先崇拜或祖先祭祀规定将其所涉及的方方面面的不同现象都保留下来，而没有统一的标准是有一定道理的。如 Reoforyune 描述的马努斯（Manus）岛的“圣灵”（Sir－Ghost），与艾亨（Emily Ahern）所描述的中国台湾的宗祠（Lineage Halls）中举行的正式仪式的相同之处非常少。

《作为一种社会现象的异化》（Alienation as a social phenomenon）

波兰哲学家沙夫的著作，1977年出版。本书是沙夫系统地论述马克思的异化理论的著作。（1）马克思《1844年经济学哲学手稿》是在对社会进行经济分析的基础上谈论异化的，这使他后来的著作仍然保持异化的要领和理论并进一步使之成熟，但是《手稿》奠定了马克思异化理论的基础，致使对象化与异化、异化与自我异化区别开来，并且萌生出商品拜物教理论。（2）马克思异化理论是一个概念系统，以经济问题为基础的这一理论由四个范畴组

成：对象化、异化、物化、商品拜物教，它们构成一个整体。（3）关于社会主义社会中异化问题有两点：一是存在这一异化的可能性；二是消除这一异化所包括的三个方面：①人与社会制度之间的关系主要是克服党和国家生活中的官僚政治和官僚权力的异化；②人与自然之间的关系主要是改变当今的自然环境正变为异己力量这一事实；③人与他的社会所形成的个性之间的关系，主要是消除与“社会主义的人”的模式或理想相背离的社会人格的异化。本书是阐述马克思的异化问题和异化理论的代表作之一。

《作为意识形态的技术与科学》（Technology and science as ideology）哈贝马斯为纪念马尔库塞70周年诞辰而写的长篇论文，1968年发表。主要论述了两大问题：一是科学技术在现代生活中的消极作用及其原因；二是科学技术的发展对马克思主义的影响。在第一个问题上，作者基本同意马尔库塞在这一问题上的估计，即科学技术在现代生活中具有极大的消极作用，它本身是对自然和人的统治，但作者认为，马尔库塞在这一问题上仍有摇摆性，似乎只要采用合理的方法，科学技术的消极作用就可以避免，其实科学技术本身的消极作用是由其本身的性质决定的，他主张用另一种规范系统来揭示科学技术的消极作用。“劳动”和“交往行为”就是这一规范系统的两个基本概念，他认为在晚期资本主义，由于科学技术成了第一生产力，“劳动”的“合理化”已经实现，即劳动越来越合乎科学技术的要求，但这种“合理化”却意味着人成了物，成了工具，也就是使人失去了本质的存在。劳动的这种“合理化”又造成了“交往行为”的不合理化，因为把交往行为吸收到有目的的合理的行为和功能范围中去，必然会使正常的交往变得不合理，受到控制、遭到歪曲，使交往者陷于痛苦之中。作者在这一问题上，显然是把科学本身的性质和科学在某种社会条件下运用的非人化倾向混为一谈了，用虚构的“科学技术与人性”的对立代替了真实的阶级之间的对立。在第二个问题上，作者用了许多篇幅论证科学技术的新发展使马克思主义的许多基本原理过时了。如当科学技术的进步变成一种独立的剩余价值来源时，再去在非熟练的（简单的）劳动力的价值基础上去计算和研究发展方面的资本总额就没有多大意义了。总之，随着科学技术的发展，劳动价值论、剩余价值论“过时”

了，经济基础、上层建筑的范围不起作用了，阶级斗争理论也不能“到处搬用”了，生产力起着解放人类作用的“信条”也应被淘汰了，等等。科学技术的迅猛发展的确给马克思主义带来了许多新的研究课题，促进马克思主义进一步向前发展，但绝不是像该书所说的那样，导致马克思主义全面“过时”。

中文参考书目

1. 麻国庆著:《走进他者的世界:文化人类学》,学苑出版社 2001 年版,第 367 页。
2. 夏建中著:《文化人类学理论学派:文化研究的历史》,中国人民大学出版社 1997 年版,第 348 页。
3. 黄淑娉、龚佩华著:《文化人类学理论方法研究》,广东高等教育出版社 1996 年版,第 456 页。
4. 汪宁生著:《文化人类学调查:正确认识社会的方法》,文物出版社 1996 年版,第 227 页。
5. (美) 比尔斯等著,骆继光等译:《文化人类学》,河北教育出版社 1993 年版,第 642 页。
6. (日) 绫部恒雄编,曲彦斌译:《文化人类学史》,团结出版社 1991 年版,第 181 页。
7. (日) 祖父江孝男等著,乔继堂等译:《文化人类学事典》,陕西人民出版社 1992 年版,第 411 页。
8. 林惠祥著:《文化人类学:世界人种志》,上海书店 1990 年版,第 462、204 页。
9. 荣颂安、张珠圣编著:《文化人类学》,四川人民出版社 1992 年版,第 248 页。
10. 梁钊韬主编:《文化人类学》,中山大学出版社 1991 年版,第 471 页。
11. 林惠祥著:《文化人类学》,上海文艺出版社 1991 年版,第 462 页。
12. 陈国强主编:《简明文化人类学词典》,浙江人民出版社 1990 年版,第 612 页。
13. 林惠祥著:《文化人类学》,商务印书馆 1991 年版,第 374 页。
14. 陈启新著:《文化人类学论集》,广西人民出版社 1990 年版,第 347 页。

15.（美）怀特（White，L. A.）著，沈原等译：《文化的科学－人类与文明研究》，山东人民出版社 1988 年版，第 393 页。
16.（英）马雷特（Marett，R. R.）著，张颖凡、汪宁红译：《心理学与民俗学》，山东人民出版社 1988 年版，第 224 页。
17.（英）哈登（Haddon，A. C.）著，廖泗友译：《人类学史》，山东人民出版社 1988 年版，第 153 页。
18.（英）拉德克利夫－布朗（Raddiffe－Brown，A. R.）著，夏建中译：《社会人类学方法》，山东人民出版社 1988 年版，第 158 页。
19. 童恩正著：《文化人类学》，上海人民出版社 1989 年版，第 371 页。
20.（日）绫部恒雄主编，周星等译：《文化人类学的十五种理论》，贵州人民出版社 1988 年版，第 228 页。
21. 庄锡昌、孙志民编著：《文化人类学的理论构架》，浙江人民出版社 1988 年版，第 384 页。
22.（美）Y. N 科恩，（美）A. 埃姆斯著，李富强编译：《文化人类学基础》，中国民间文艺出版社 1987 年版，第 121 页。
23.（日）祖父江孝男著，季红真译：《简明文化人类学》，作家出版社 1987 年版，第 171 页。
24. 阮西湖著：《人类学研究探索：从世界民族学到都市人类学》，民族出版社 2002 年版，第 338 页。
25. 庄孔韶主编：《人类学通论》，山西教育出版社 2002 年版，第 653 页。
26.［英］G. 埃利奥特. 史密斯著，李申等译：《人类史》，社会科学文献出版社 2002 年版，第 395 页。
27. 徐杰舜主编：《本土化：人类学的大趋势》，广西民族出版社 2001 年版，第 421 页。
28. 戴裔煊著：《西方民族学史》，社会科学文献出版社 2001 年版，第 380 页。
29. 易中天等著：《人的确证：人类学艺术原理》，上海文艺出版社 2001 年版，第 352 页。
30. 中国社会科学杂志社编：《人类学的趋势》，社会科学文献出版社 2000 年版，第 326 页。
31. 韩民青著：《哲学人类学》，当代世界出版社 2000 年版，第 438 页。

32. 纳日碧力戈等著：《人类学理论的新格局》，社会科学文献出版社 2001 年版，第 398 页。
33.（英）A.R.拉德克利夫－布朗（A.R.Radcliffe－Brown）著、潘蛟等译：《原始社会的结构与功能》，中央民族大学出版社 1999 年版，第 245 页。
34.（法）E. 杜尔干（Emile Durkheim）著，林宗锦、彭守义译：《宗教生活的初级形式》，中央民族大学出版社 1999 年版，第 499 页。
35.（美）弗朗兹·博厄斯著，刘莎译：《人类学与现代生活》，华夏出版社 1999 年版，第 154 页。
36.（英）B. 马林诺斯基（Bronislaw Malinowski）著，黄剑波等译：《科学的文化理论》，中央民族大学出版社 1999 年版，第 183 页。
37. 钟年著：《文化之道：人类学启示录》，湖北人民出版社 1999 年版，第 314 页。
38.（美）埃尔曼. R. 瑟维斯（Elman R. Service）著，贺志雄等译：《人类学百年争论：1860－1960》，云南大学出版社 1997 年版，第 439 页。
39.（英）泰勒（Tylor, Edward Burnett）著，连树声译：《人类学－人及其文化研究》，上海文艺出版社 1993 年版，第 438 页。
40.（苏）罗金斯基（Рогинский, Я. Я.），（苏）列文（Левин, М. Г.）著，王培英等译：《人类学》，警官教育出版社 1993 年版，第 792 页。
41. 陈国强、林嘉煌主编，中国人类学学会编：《人类学与应用：人类学研究之四》，学林出版社 1992 年版，第 365 页。
42. 吴泽霖总纂：《人类学词典》，上海辞书出版社 1991 年版，第 868 页。
43. 王海龙著：《人类学入门：文化学理论的深层结构》，广西教育出版社 1989 年版，第 315 页。
44.（英）哈登（Haddon, A. C.）著，廖泗友译：《人类学史》，山东人民出版社 1988 年版，第 153 页。
45.（美）波亚士（Boas, F.）著，杨成志译：《人类学与现代生活》，商务印书馆 1985 年版，第 174 页。
46. 中国人类学学会编：《人类学研究》，中国社会科学出版社 1984 年版，第 388 页。
47. 刘少杰著：《后现代西方社会学理论》，社会科学文献出版社 2002 年版，第 390 页。

48. 张立波著:《后现代境遇中的马克思》,民族出版社 2002 年版,第 292 页。
49. 岛子著:《后现代主义艺术系谱》,下卷,重庆出版社 2001 年版,第 266 ~701 页。
50. 包亚明主编:《后现代性与地理学的政治》,上海教育出版社 2001 年版,第 331 页。
51.(澳)约翰·多克(John Docker)著,吴松江、张天飞译:《后现代主义与大众文化:文化史》,辽宁教育出版社 2002 年版,第 453 页。
52. 王钦峰著:《后现代主义小说论略》,中国社会科学出版社 2001 年版,第 253 页。
53.[美]史蒂文·塞德曼编,吴世雄等译:《后现代转向:社会理论的新视角》,辽宁教育出版社 2001 年版,第 429 页。
54. 詹和平编著:《后现代主义设计》,江苏美术出版社 2001 年版,第 242 页。
55. 陈晓明著:《后现代的间隙》,云南人民出版社 2001 年版,第 258 页。
56. 陆扬著:《后现代性的文本阐释:福柯与德里达》,上海三联书店 2000 年版,第 298 页。
57. 姜静楠、刘宗坤著:《后现代的生存》,作家出版社 1998 年版,第 232 页。
58. 高峰强著:《现代心理范式的困境与出路:后现代心理学思想研究》,人民出版社 2001 年版,第 266 页。
59.[法]让-弗朗索瓦·利奥塔著,莫伟民等译:《后现代道德》,学林出版社 2000 年版,第 164 页。
60. 方汉文著:《后现代主义文化心理:拉康研究》,上海三联书店 2000 年版,第 361 页。
61.(英)安吉拉·默克罗比(Angela McRobbie)著,田晓菲译:《后现代主义与大众文化》,中央编译出版社 2001 年版,第 276 页。
62. 汪民安等主编:《后现代性的哲学话语:从福柯到赛义德》,浙江人民出版社 2000 年版,第 459 页。
63.(英)特里·伊格尔顿(Terry Eagleton)著,华明译:《后现代主义的幻象》,商务印书馆 2000 年版,第 164 页。
64. 陈永国著:《文化的政治阐释学:后现代语境中的詹姆逊》,中国社会科学出版社 2000 年版,第 317 页。
65. 赵光武主编:《后现代主义哲学述评》,西苑出版社 2000 年版,第 273 页。

66. 尚杰著：《解构的文本：读书札记》，中国社会科学出版社 1999 年版，第 283 页。
67. 文聘元主编：《破碎的镜中像：后现代哲学》，鹭江出版社 1999 年版，第 106 页。
68. (美) 斯蒂文·贝斯特 (Steven Best)、(美) 道格拉斯·凯尔纳 (Douglas Kellner) 著，张志斌译：《后现代理论：批判性的质疑》，中央编译出版社 1999 年版，第 434 页。
69. (美) 波林·罗斯诺 (Pauline Marie Rosenau) 著，张国清译：《后现代主义与社会科学》，上海译文出版社 1998 年版，第 308 页。
70. (法) 让－弗·利奥塔等著，赵一凡等译：《后现代主义》，社会科学文献出版社 1999 年版，第 249 页。
71. 王治河著：《扑朔迷离的游戏：后现代哲学思潮研究》，社会科学文献出版社 1998 年版，第 305 页。
72. (德)彼得·科斯洛夫斯基(P. Koslowski)著，毛怡红译：《后现代文化：技术发展的社会文化后果》，中央编译出版社 1999 年版，第 226 页。
73. 郭贵春著：《后现代科学哲学》，湖南教育出版社 1998 年版，第 255 页。
74. [英] [R. 阿皮尼亚内西] (Richard Appignanesi) 著，[英] [C. 加勒特] (Chris Garratt) 绘，黄训庆译：《后现代主义》，广州出版社 1998 年版，第 177 页。
75. 王宁著：《后现代主义之后》，中国文学出版社 1998 年版，第－265 页。
76. 张国清著：《中心与边缘：后现代主义思潮概论》，中国社会科学出版社 1998 年版，第 267 页。
77. 陈亚军著：《哲学的改造：从实用主义到新实用主义》，中国社会科学出版社 1998 年版，第 221 页。
78. 王小章、郭本禹著：《潜意识的诠释：从弗洛伊德主义到后弗洛伊德主义》，中国社会科学出版社 1998 年版，第 249 页。
79. 杨大春著：《文本的世界：从结构主义到后结构主义》，中国社会科学出版社 1998 年版，第 379 页。
80. (美) 大卫·雷·格里芬 (D. R. Griffin) 编，王成兵译：《后现代精神》，中央编译出版社 1998 年版，第 239 页。

81.（法）让·弗朗索瓦·利奥塔（Jean - Francois Lyotard）著，车槿山译：《后现代状态：关于知识的报告》，三联书店 1997 年版，第 145 页。
82.肖烨著：《知识的双刃剑：现代主义与当代理论》，中国社会出版社 1996 年版，第 260 页。
83.张然著：《明星任你操纵：后现代主义与电子游戏》，中国社会出版社 1996 年版，第 205 页。
84.陈树选编：《破碎的主观铜像：外国后现代主义诗歌》，敦煌文艺出版社 1996 年版，第 365 页。
85.魏萌选编：《脱衣舞的幻灭：外国后现代主义散文随笔》，敦煌文艺出版社 1996 年版，第 457 页。
86.王潮选编：《后现代主义的突破：外国后现代主义理论》，敦煌文艺出版社 1996 年版，第 421 页。
87.（法）利奥塔（Jean - Francois Lyotard）著，谈瀛洲译：《后现代性与公正游戏：利奥塔访谈、书信录》，上海人民出版社 1997 年版，第 239 页。
88.（美）杰姆逊（Fredric Jameson）讲演，唐小兵译：《后现代主义与文化理论》，北京大学出版社 1997 年版，第 299 页。
89.姜静楠著：《人类的别一种智慧：后现代主义与当代小说》，中国社会出版社 1996 年版，第 253 页。
90.刘宗坤著：《等待上帝，还是等待戈多：后现代主义与当代宗教》，中国社会出版社 1996 年版，第 269 页。
91.刘纳著：《诗：激情与策略：后现代主义与当代诗歌》，中国社会出版社 1996 年版，第 203 页。
92.张强著：《游戏中破碎的方块：后现代主义与当代书法》，中国社会出版社 1996 年版，第 272 页。
93.郭贵春著：《后现代科学实在论》，知识出版社 1995 年版，第 333 页。
94.（美）大卫·格里芬（D. R. Griffin）编，马季方译：《后现代科学：科学魅力的再现》，中央编译出版社 1995 年版，第 211 页。
95.（美）诺曼. N. 霍兰德（Norman N. Holland）著，潘国庆译：《后现代精神分析》，上海文艺出版社 1995 年版，第 318 页。
96.麻文琦著：《水月镜花：后现代主义与当代戏剧》，中国社会出版社 1994 年版，第 268 页。

97. 孔新苗、张萍著：《此刻此地你我共有：后现代主义与当代雕塑、建筑》，中国社会出版社 1994 年版，第 263 页。
98. 王一著：《音乐在世纪末的中国：后现代主义与当代音乐》，中国社会出版社 1994 年版，第 276 页。
99. 孟宪励著：《全新的奇观：后现代主义与当代电影》，中国社会出版社 1994 年版，第 263 页。
100. 杨豪中编著：《后现代主义（POST－MODERNISM）的建筑与文化》，陕西科学技术出版社 1994 年版，第 85 页。
101. 中国社会科学院外国文学研究所《世界文论》编辑委员会编：《后现代主义》，社会科学文献出版社 1993 年版，第 260 页。
102. 王岳川著：《后现代主义文化研究》，北京大学出版社 1992 年版，第 428 页。
103. 王岳川、尚水编：《后现代主义文化与美学》，北京大学出版社 1992 年版，第 454 页。
104. (美)弗·杰姆逊(Jamseon,F.)著,唐小兵译:《后现代主义与文化理论:弗·杰姆逊教授讲演录》,陕西师范大学出版社 1986 年版,第 264 页。
105. (美) 詹克斯 (Jencks, C.) 著，李大夏摘译：《后现代建筑语言》，中国建筑工业出版社 1986 年版，第 90 页。
106. 陈学明著：《西方马克思主义教程》，高等教育出版社 2001 年版，第 771 页。
107. 徐崇温主编：《西方马克思主义理论研究》，海南出版社 2000 年版，第 760 页。
108. 欧阳谦著：《人的主体性和人的解放：西方马克思主义的文化哲学初探》，山东文艺出版社 1986 年版，第 157 页。
109. 陆俊著：《理想的界限："西方马克思主义"现代乌托邦社会主义理论研究》，社会科学文献出版社 1998 年版，第 247 页。
110. 张峰著：《神圣名义下的争鸣：西方马克思主义导论》，北京出版社 1996 年版，第 345 页。
111. 徐文泽著：《西方马克思主义文艺理论评析：从现实主义到后现代主义》，广东高等教育出版社 1995 年版，第 318 页。

112. 奚广庆等主编:《西方马克思主义辞典》,中国经济出版社 1992 年版,第 448 页。
113. 陈学明著:《西方马克思主义论》,辽宁教育出版社 1991 年版,第 626 页。
114. (加) 阿格尔 (Agger, B.) 著,慎之等译:《西方马克思主义概论》,中国人民大学出版社 1991 年版,第 522 页。
115. 冯宪光著:《西方马克思主义文艺美学思想》,四川大学出版社 1988 年版,第 303 页。
116. (英) 安德森 (P. Anderson) 著,高舌等译:《西方马克思主义探讨》,人民出版社 1981 年版,第 150 页。
117. (美) 奥特拜因 (Otterbein, K. F.) 著,章智源、张敦安译:《比较文化分析:文化人类学概论》,河南人民出版社 1990 年版,第 264 页。
118. (美) 基辛 (Keesing, M. R.) 著,北晨译:《当代文化人类学概要》,浙江人民出版社 1986 年版,第 284 页。
119. (澳) 约翰·多克 (John Docker) 著,吴松江、张天飞译:《后现代主义与大众文化:文化史》,辽宁教育出版社 2002 年版,第 453 页。
120. (美) 巴 伯 (Barber, B.) 著,顾昕等译:《科学与社会秩序》,三联书店 1991 年版,第 313 页。
121. (加) 赫伯特·马歇尔·麦克卢汉 (Herbert Marshall Mcluhan) 著,何道宽译:《理解媒介:论人的延伸》,商务印书馆 2000 年版,第 447 页。
122. (英) 斯诺著,纪树立译:《两种文化》,生活·读书·新知三联书店 1994 年版,第 259 页。
123. (英) 尼克·史蒂文森 (Nick Stevenson) 著,王文斌译:《认识媒介文化:社会理论与大众传播》,商务印书馆 2001 年版,第 372 页。
124. (英) 拉德克利夫 - 布朗 (Radcliffe - Brown, A. R.) 著,夏建中译:《社会人类学方法》,山东人民出版社 1988 年版,第 158 页。
125. (英) 多米尼克·斯特里纳蒂 (Dominic Strinati) 著,阎嘉译:《通俗文化理论导论》,商务印书馆 2001 年版,第 333 页。
126. (美) 基辛 (Keesing, R. M.) 著,甘华鸣等译:《文化·社会·个人》,辽宁人民出版社 1988 年版,第 616 页。
127. (美) 恩伯 (Ember, C.)、恩伯 (Ember, M.) 著,杜杉杉译:《文化的变异:现代文化人类学通论》,辽宁人民出版社 1988 年版,第 597 页。

128.（英）理查德．D．刘易斯（Richard D．Lewis）著，关世杰主译：《文化的冲突与共融》，新华出版社 2002 年版，第 366 页。
129. 高春常著：《文化的断裂：美国黑人问题与南方重建》，中国社会科学出版社 2000 年版，第 362 页。
130.（美）克利福德·格尔茨（Clifford Geertz）著，韩莉译：《文化的解释》，译林出版社 1999 年版，第 572 页。
131.（美）哈里斯（Harris，M.）著，黄晴译：《文化的起源》，华夏出版社 1988 年版，第 185 页。
132.（美）塞缪尔·亨廷顿、（美）劳伦斯·哈里森主编，程克雄译：《文化的重要作用：价值观如何影响人类进步》，新华出版社 2002 年版，第 444 页。
133.（英）汤林森（John Tomlinson）著，冯建三译：《文化帝国主义》，上海人民出版社 1999 年版，第 336 页。
134.（美）沃斯诺尔（Wuthnow，R.）等著，李卫民、闻则思译：《文化分析》，上海人民出版社 1990 年版，第 310 页。
135.（法）埃尔（Hell，V.）著，康新文、晓文译：《文化概念》，上海人民出版社 1988 年版，第 134 页。
136.（英）苏珊·巴斯内特（Susan Bassnett）、（英）安德烈·勒菲弗尔（Andre lefvere）著：《文化构建：文学翻译论集》，上海外语教育出版社 2001 年版，第 143 页。
137.（美）E．R．塞维斯（Elman R．Service）著，黄宝玮等译：《文化进化论》，华夏出版社 1991 年版，第 163 页。
138.（美）怀特著，曹锦清等译：《文化科学：人和文明的研究》，浙江人民出版社 1988 年版，第 398 页。
139.（美）史景迁（Jonathan D．Spence）讲演，廖世奇、彭小樵译：《文化类同与文化利用》，北京大学出版社 1997 年版，第 221 页。
140.（美）约翰·斯道雷（John Storey）著，杨竹山等译：《文化理论与通俗文化导论》，南京大学出版社 2001 年版，第 331 页。
141.（英）马凌诺斯基（Bronislaw Malinowski）著，费孝通译：《文化论》，华夏出版社 2002 年版，第 107 页。
142.（俄）尤·弗·罗日杰斯特文斯基著，赵云平译：《文化论导论》，哈尔滨出版社 1999 年版，第 257 页。

143.（美）露丝·本尼迪克著，何锡章、黄欢译：《文化模式》，京华出版社2000年版，第240页。

144.（美）理查德·沃林（Richard Wolin）著，张国清译：《文化批评的观念：法兰克福学派、存在主义和后结构主义》，商务印书馆2000年版，第358页。

145. 夏建中著：《文化人类学理论学派：文化研究的历史》，中国人民大学出版社1997年版，第348页。

146.（德）卡尔·曼海姆（Karl Mannheim）著，刘继同、左芙蓉译：《文化社会学论要》，中国城市出版社2002年版，第434页。

147.（美）哈里斯（Harris，M.）著，张海洋、王曼萍译：《文化唯物主义》，华夏出版社1989年版，第400页。

148.（美）坎 托著，王亚南等译：《文化心理学》，云南人民出版社1991年版，第425页。

149. 罗钢、刘象愚主编：《文化研究读本》，中国社会科学出版社2000年版，第446页。

150.（美）普洛格（Plog，F.）、贝茨（Bates，G.）著，吴爱明、邓勇译：《文化演进与人类行为》，辽宁人民出版社1988年版，第667页。

151.（美）克鲁克洪（Kluckhohn，C.）著，高佳译：《文化与个人》，浙江人民出版社1986年版，第201页。

152.（美）奥尔特曼（Altman，I.）、（美）切默斯（Chemers，M.）著，骆林生、王静译：《文化与环境》，东方出版社1991年版，第481页。

153.（奥）维特根斯坦（L. Wittgenstein）著，［芬］冯·赖特、海基·尼曼编，许志强译：《文化与价值：维特根斯坦随笔》，浙江文艺出版社2002年版，第158页。

154.（英）埃德蒙·利奇（Edmund Leach）著，郭凡、邹和译：《文化与交流》，上海人民出版社2000年版，第107页。

155.（英）利奇（Leach，E.）著，卢德平译：《文化与交流》，华夏出版社1991年版，第116页。

156.（美）哈定（T. Harding）等著，韩建军、商戈令译：《文化与进化》，浙江人民出版社1987年版，第103页。

157.（美）M. E. 斯皮罗著，徐俊等译：《文化与人性》，社会科学文献出版社1999年版，第323页。

158.（美）墨菲（Murbhy, Robert F.）著，王卓君、吕迪基译：《文化与社会人类学引论》，商务印书馆1991年版，第311页。

159.（美）马塞勒等著，任鹰等译：《文化与自我：东西方人的透视》，浙江人民出版社1988年版，第314页。

160.（罗）泰纳谢·亚著，张伟达译：《文化与宗教》，中国社会科学出版社1984年版，第90页。

161.（美）James Waters，刘捷编：《文化震撼》，西安交通大学出版社1995年版，第336页。

162.（美）弗雷德里克·詹姆逊（Fredric Jameson）著，胡亚敏等译：《文化转向》，中国社会科学出版社2000年版，第187页。

163.（法）布尔迪厄（Pierre Bourdieu）著，包亚明译：《文化资本与社会炼金术：布尔迪厄访谈录》，上海人民出版社1997年版，第224页。

164.（法）阿布戴尔－马里克著，张宁、丰子义译：《文明与社会理论》，浙江人民出版社1989年版，第250页。

165.（美）布莱克著，景跃进、张静译：《现代化的动力：一个比较史的研究》，浙江人民出版社1989年版，第155页。

166.（美）弗莱德里克.R.卡尔著，陈永国、傅景川译：《现代与现代主义：西方文化思潮的历史转型》，吉林教育出版社1995年版，第751页。

167.（美）马克·波斯特（Mark Poster）著，范静哗译：《信息方式：后结构主义与社会语境》，商务印书馆2000年版，第241页。

168.（美）马斯洛（Maslow, A. H.）著，许金声等译：《自我实现的人》，生活·读书·新知三联书店1987年版，第342页。

词目外文索引

A

B

C

D

L

M

N

O

P

R

S

T

词目主题索引

文化人类学

现代与后现代文化思潮

“西方马克思主义”文化理论